SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

1949

3er. TRIMESTRE

Año 4 Núm. 13

LA PLATA · BUENOS AIRES

YAA
Sapientia

SUMARIO

EDITORIAL

		Pág.
La Dirección	*Para la Constitución de un Humanismo auténtico*	195

ARTICULOS

José I. Alcorta	*La Noética Tomista y el Idealismo*	210
Fritz-Joachim V. Rintelen	*Valor y Existencia*	232
J. F. Thonnard	*Jaime Balmes*	239

NOTAS Y COMENTARIOS

Carlo Giacón	*La Metafísica del ser y la Persona en el IV Congreso Italiano de Estudios Filosóficos cristianos*	250
	Congreso Internacional de Pedagogía	266

BIBLIOGRAFIA

James Van der Veldt, O. F.: *Cuestiones de Psicología* (G. Blanco) pág. 273; Reginald Garrigou-Lagrange: *El Realismo del Principio de Finalidad* (G. P. Lezama) pág. 277; Jacques Maritain: *Breve Tratado de la Existencia y de lo Existente* (Octavio Nicolás Derisi) pág. 821; F. Cayré: *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin* (G. Blanco) pág. 285; Fernand Van Steenberghen: *Directives pour la Confection d'une Monographie Scientifique* (G. Blanco) pág. 286; Regis Jolivet: *Traité de Philosophie - II Psychologie* (G. Blanco) pág. 286.

COLABORACIONES PARA LOS PROXIMOS NUMEROS

Manuel Gonzalo Casas	*La Razón y la Fe.*
J. M. Mejía	*La Finalidad de la creatura intelectual.*
O. N. Derisi	*El Existencialismo de Gabriel Marcel.*
Ramón Ceñal S. J.	*El Problema de la Verdad en Heidegger.*
A. González-Alvarez	*Existencialismo y Revolución en la obra de Sartre.*
F. van Steenberghen	*Corrientes Filosóficas en el siglo XIII.*
C. Fabro	*Crítica de Kierkegaard al Ochocientos.*
B. Raffo Magnasco	*Las Leyes arquitectónicas de la comunidad política.*
Elvio O. Cano	*La noción de ser y bien en el Derecho.*
A. Bonamino S. D. B.	*De las partes en la substancia material, antes y después de la cantidad.*

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR
OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION
GUILLERMO BLANCO

1949

3er. TRIMESTRE

Año IV Núm. 13

LA PLATA - BUENOS AIRES

PARA LA CONSTITUCION DE UN HUMANISMO AUTENTICO

1.—Una antropología y teleología humanas, ajustadas a la verdad: fundamento de un auténtico humanismo.

Si las palabras y los conceptos que las animan conservan aún su valor debemos convenir en que el humanismo *consiste en un desarrollo del hombre en orden a su perfección humana.*

Por eso el humanismo *—como la* cultura *que lo realiza— se estructura como un recorrido entre dos términos: entre el hombre tal cual es y el hombre tal cual debe ser, o más brevemente, entre el* ser *y el* deber-ser *del hombre.*

Según sea la concepción del hombre y del fin o bien que se le asigne, o en otros términos, según sea la antropología *y* teleología *humana, verdadera o falsa, de que se parta, así será también el humanismo, verdadero o falso, respectivamente, que se elabore tanto en el orden ideal como en el consiguiente de su realización práctica. Más aún, en una posición filosófica que negase esos términos, o uno de ellos por lo menos, entre los cuales se extiende la obra de humanización del hombre —o de su* cultura, *es lo mismo— el* humanismo *pierde todo sentido y es lisa y llanamente imposible.*

En época de crisis del humanismo, como la nuestra, no basta determinar el mal y buscarle remedios o paliativos inmediatos; el mal subsistirá mientras no se arranquen y substituyan las raíces de una antropología *y* teleología *falsas por otras verdaderas.*

Para reandar un camino equivocado, es menester reconocer primero que se ha errado. Para hacer renacer un auténtico humanismo y la consiguiente cultura que lo realiza, es menester comenzar por trazar el verdadero camino de los mismos asignándole los dos términos a quo *y* ad quem, *respectivamente, de una antropología y de una teleología ajustadas a las exigencias ontológicas del ser humano y de su fin, tales cuales real o verdaderamente son.*

2. — El ser y actividad humana en sus múltiples facetas culmina en su vida espiritual.

Ahora bien, el hombre es un ser complejo, de múltiples aspectos orgánicamente ordenados dentro de su unidad específica e individual. Uno en su ser, presenta multitud de facetas reales, que es menester aprehender una por una en su íntima esencia y en su ubicación jerárquica dentro del todo humano.

Ser material y, como tal, sujeto a leyes necesarias físico-químicas, el hombre a la vez posee el ser vital vegetativo, común con las plantas, el ser viviente sensitivo, común con los animales, también sometido a sus respectivas leyes biológicas instintivas, y el ser espiritual que le es propio y específico, por el que emerge y se evade totalmente de la materia y de su determinismo causal. Un análisis de estas diferentes actividades nos pone frente a una diversidad irreductible de ellas mismas entre sí y nos conduce, consiguientemente, a poner diversos estratos ontológicos dentro de la unidad del ser humano. Esta diversidad se acentúa aún más entre todas las actividades y la espiritual, a la cual sus caracteres propios nos la manifiestan —y también, por ende, al ser que la causa— como intrínsecamente superior e irreductible a la de la materia y a sus leyes ineluctables.

A la vez tales acciones, en que el ser humano se actualiza en su múltiple riqueza, se nos revelan íntima y jerárquicamente subordinadas entre sí y constituyendo una unidad. La actividad orgánica está ordenada y sometida a la vida vegetativa, ésta a la vida imperfectamente cognoscitiva y consciente de los sentidos, y ésta a su vez a la vida espiritual. Y dentro de ésta, inteligencia y voluntad se nos manifiestan íntimamente unidas y mutuamente dependientes entre sí. De este modo la actividad y el ser humano se nos manifiesta así constituido en una compleja unidad ontológica por zonas jerárquicamente organizadas y sometidas y sirviendo todas ellas, en definitiva, a la actividad y ser específico del hombre, a su ser espiritual inteligente y libre. Toda la rica multiplicidad del hombre desemboca, pues, y se nos manifiesta ordenada a la consecución de esta vida espiritual, a que el hombre pueda vivir plenamente su vida específicamente humana.

3. — Dios —Verdad, Bondad y Belleza infinita— último Fin o supremo Bien del hombre.

Ahora bien, por su vida espiritual intelectivo-volitiva el hombre está esencialmente abierto y lanzado más allá de sí, a la trascendencia ontológica, a conquistar su perfección inmanente específica por la consecución del Ser trascendente infinito de Dios.

En efecto, por su inteligencia el hombre está ordenado a la verdad trascendente, no a esta o a aquella verdad determinada, sino a la verdad en sí, sin límites, infinita. La inteligencia va en pos de ésta y aquella verdad, pero lo que a esta búsqueda la mueve es la verdad misma, la verdad en sí que brilla y da sentido a cada verdad determinada. Se dirige a aprehender esta o aquella verdad determinada, pero lo que pone en movimiento su actividad es la verdad misma en sí que constituye la verdad de aquéllas.

No de otro modo su voluntad busca también el bien trascendente, no este o aquel bien, sino el bien en sí, sin límites, infinito. Si la voluntad se dirige constantemente a bienes determinados finitos, lo que sin embargo la mueve no es este o aquel bien finito, sino el bien mismo, el bien en sí, que constituye y da razón de bien, en cierta medida, a cada uno de los bienes concretos.

En términos técnicos esta verdad se traduce diciendo que el objeto formal *propio de la inteligencia y de la voluntad, aquello que éstas como tal y primariamente —*per se primo*— aprehenden y en razón de lo cual aprehenden todos los demás objetos, es, respectivamente, la verdad y el bien en sí.*

Semejante término ontológico trascendente de verdad y bien y también de belleza en sí, sólo puede ser realizado por la infinita Perfección, es decir, por Dios. Por lo demás, en la infinitud de Dios tales perfecciones se identifican en la simplicidad de su Acto.

De aquí que, por todos los caminos de su vida específica, que la ordenan a la verdad, a la bondad y a la belleza, vale decir, por los senderos respectivos de la Filosofía y de la Ciencia, de la Moral y del Arte y de la Técnica, el hombre está movido y esencialmente dirigido a la trascendencia del Ser infinito de Dios, y toda su vida espiritual —se resuelva o no aceptarlo— desde su origen mismo constituye una búsqueda y un amor de Dios, un coloquio y un amor de la persona finita con la Persona infinita de Dios —con las Tres Personas, añade la Revelación cristiana— a través del coloquio y amor de las cosas creadas, que tienen su verdad y bien y belleza como participación de la Verdad, Bondad y Belleza de Dios, hasta las cuales conducen al hombre que quiere escucharlas.

Sólo en la posesión perfecta de Dios —infinita Verdad, Bondad y Belleza— la inteligencia y la voluntad humanas alcanzan su definitivo Bien, y el hombre logra así su último Fin y plena perfección. Unicamente saliendo de sí, en la posesión del Ser trascendente infinito, el hombre encuentra total actualización o perfección de su ser espiritual inmanente y, con ella, su paz y bienaventuranza.

4. — El humanismo y cultura constituídos entre estos dos términos del hombre como es y cómo debe llegar a ser.

Si, pues, el hombre desde lo más profundo de su ser está ordenado hacia la trascendencia del Ser divino, como a la meta de sus afanes espirituales y a la consiguiente plenitud de su ser, el camino de su perfección no será otro que el que lo conduzca a la consecución definitiva de Dios.

Toda la obra de perfeccionamiento humano cobra sentido desde esta meta trascendente divina, en que aquélla encuentra su término.

El humanismo *o acrecentamiento del hombre hacia su plenitud —y la* cultura *como su realización— se entiende entre dos términos: entre el inicial del hombre tal cual es, ser espiritual finito y unido a la materia, y el final del hombre tal cual debe llegar a ser por la posesión perfecta del infinito Bien trascendente, que lo actualiza plenamente en su propio ser humano más allá de la muerte.*

Entre esos dos términos —que constituyen precisamente la vida temporal del hombre— la obra de perfeccionamiento humano se estructura como un recorrido hacia esa meta trascendente, como un desarrollo del propio ser humano mediante la conquista del ser trascendente en orden a la consecución del Ser divino, en la triple dimensión espiritual de la aprehensión de la verdad y de la realización libre de la bondad en los propios actos y en su propia vida personal y de la verdad, bondad y belleza en las cosas materiales exteriores al hombre.

La vida espiritual humana en su finitud se abre a la trascendencia en busca del Ser trascendente infinito que lo actualiza en su propio ser finito, por este triple camino: de la inteligencia en dirección a la verdad, de la voluntad en dirección a la bondad o bien suyo, y también de la voluntad y facultades operativas a ella subordinadas en dirección a la belleza y bien de las cosas mismas exteriores. La primera dimensión del espíritu finito hacia la verdad constituye la contemplación *y da origen a la* Filosofía y las Ciencias; *la segunda y tercera la libertad de la voluntad y constituye, respectivamente, la* Moral *individual, doméstica y política, y el* Arte *y la* Técnica.

Pero como quiera que verdad, bondad y belleza *no son sino propiedades trascendentales del ser, con él identificadas, el término de todas las dimensiones espirituales tienen como objeto el ser trascendente a ellas mismas. Todo el dinamismo espiritual de la persona finita, esencialmente dirigida hacia la trascendencia como al término de su propio acrecentamiento, de su desarrollo integral y específicamente humano, de su* humanismo, *o en otras palabras, toda la obra de* cultura *que es la obra del desarrollo del ser de las cosas exteriores y sobre todo del propio hombre en cuanto realizada por el propio hombre bajo el influjo de su actividad espiritual,*

no tiene sentido y se diluye totalmente sin el ser y, en definitiva, sin el Ser de Dios, que bajo su triple faz de verdad, bondad y belleza, la sustenta y determina y especifica objetivamente desde su trascendencia. No es sino una busca azarosa de la infinita Perfección de Dios, que no somos ni tenemos, en quien integrarnos y en cuya posesión alcanzar nuestra propia perfección.

5. — Un auténtico humanismo se constituye por el cultivo de las Ciencias y de la Filosofía, de la Moral y del Arte y de la Técnica, culminando en la Religión.

El humanismo, *pues, es el resultado de este recorrido del hombre hacia la trascendencia del Ser por los caminos que llevan a la* belleza, *a la* bondad *y a la* verdad. *Las tres actividades espirituales por las que se realiza la búsqueda del ser trascendente bajo esas tres facetas, en las cuales se nos manifiesta, de la técnica y arte, de la moral y de la contemplación filosófico-científica se subordinan jerárquicamente entre sí; pues la actividad técnica y artística con el bien y la belleza logrados en las cosas mismas son para el hombre, están al servicio de su propio desarrollo espiritual y sometido a la actividad moral por la cual o bajo cuya dirección al menos se realiza todo el perfeccionamiento humano. Y ésta a su vez, como actividad de ordenamiento de los actos humanos como medios para el logro del fin se subordina y sirve a la contemplación, suprema actividad espiritual, por la que el hombre se pone en contacto y alcanza su fin o bien supremo.*

Un auténtico humanismo deberá comprender, pues, un desarrollo intenso y jerarquizado del Arte, la Virtud, la Filosofía y las Ciencias, y de la Religión como síntesis y culmen de todas ellas; deberá conducir al hombre por los senderos de la belleza, *del* bien *y de la* verdad, *haciendo que estas notas trascendentales y reales como el ser mismo penetren y enriquezcan el caudal espiritual y organicen jerárquicamente la vida humana en sus múltiples aspectos desde la cima del espíritu.*

Advirtamos de paso que, como la cultura que lo realiza, el humanismo puede entenderse bien como una obra puramente intelectiva que traza el plan y determina cuales son los caracteres de auténtico desarrollo de la actividad y ser humanos en todas sus direcciones —tal cual en esbozo tratamos nosotros de hacer en esta exposición, o se propone un tratado de genuina pedagogía— bien como la realización de ese plan y de esas notas en la vida misma. Y como quiera que verdad, bondad y belleza se identifican con el ser trascendente y tienen sentido y se sostienen en la Verdad, Bondad y Belleza del Ser de Dios, todo auténtico humanismo tiene un sentido profunda y esencialmente religioso: es un recorrido del hom-

bre hacia Dios, a través del ser trascendente creado, un actualizarse y realizarse el hombre mismo en la íntima inmanencia de su ser en la misma medida de su aproximación al Ser de Dios, a través de la verdad, bien y belleza creados, sobre todo en el propio ser por la ordenación moral de la libertad a su supremo y divino Bien, como una disposición a la consecuencia definitiva de aquel infinito Ser.

Una sociedad humanísticamente organizada deberá desarrollar todos los aspectos de la actividad humana necesarios para lograr —también de un modo jerárquicamente orgánico— todos los bienes necesarios para sus miembros. Lo cual no quiere decir que todos sus miembros deban realizar esa obra en todos sus aspectos; antes al contrario, cuanto más desarrollada y humanista sea una sociedad, más diferenciada y repartida entre sus miembros se encontrará la actividad cultural técnica, artística, económica, jurídica, científica, filosófica, etc. Sin embargo, en lo referente a los bienes específicamente humanos y espirituales, a los que sirven los bienes técnicos, económicos, etc., una sociedad bien organizada deberá proporcionarlos o facilitar su adquisición a todos sus miembros, en la medida indispensable al menos para el desarrollo humano en orden a la consecución del último fin. Deberá, por ende, crear una situación tal de bien común, que sea fácil la adquisición de los medios materiales para el sustento y desarrollo físico y sobre todo de los bienes necesarios para un mínimum necesario de conocimientos y de virtud para realizar y perfeccionar integralmente la vida humana.

6. — Imposibilidad de realizar un humanismo que no sea cristiano. El humanismo greco-romano integrado y superado en el humanismo cristiano.

Y como quiera que en su existencia concreta el hombre *está elevado a la participación de la misma vida de Dios, a ser* hijo de Dios *por la gracia santificante, y su último Fin o supremo Bien ya no es sólo Dios como Verdad de su inteligencia y Bien de su voluntad, sino Dios poseído por la visión sobrenatural inmediata, amor y goce de su Esencia, tal como El se ve, ama y goza a Sí mismo; y como, por otra parte, en la actual Economía providencial de Dios, tal cual existencialmente es el hombre no puede lograr su fin natural sin el sobrenatural, perfeccionarse y llegar a la plenitud humana sino alcanzando la de la vida de la gracia, en una palabra, que no se puede perfeccionar y salvar como hombre sino se perfecciona y salva como hijo de Dios, síguese que un auténtico humanismo que tenga presente las condiciones existenciales de la vida humana, deberá ser cristiano y, como tal, se estructurará como un recorrido entre estos dos términos: desde el hombre tal cual es desde el momento de su incor-*

poración a Cristo por la gracia santificante hasta la posesión de Dios por la visión inmediata de su divina Esencia.

Ahora bien, a este plano sobrenatural, a que Dios ha destinado de hecho y misericordiosamente al hombre, éste no tiene normalmente acceso sino por medio de la Iglesia, a la que el divino Salvador ha confiado su doctrina y sus medios de renovación y perfeccionamiento espiritual, santificación y salvación.

De ahí que no puede haber verdadero humanismo que no sea cristiano, *más aún,* católico. *Un humanismo que quisiese mantenerse en un plano natural u organizado exclusivamente por la razón de acuerdo a las exigencias puramente esenciales del hombre, resultaría incompleto y privaría al hombre de su definitiva perfección humana. Podría lograr desde luego, auténticos valores parciales del humanismo, pero en cualquier caso, desprovisto de la visión del supremo Bien del hombre, no podría constituirse como un humanismo integral, como un perfeccionamiento del hombre tal cual* existencialmente *—en la actual Economía cristiana de Dios— es y debe ser.*

De hecho históricamente todo humanismo que no nutra sus raíces en las puras fuentes del cristianismo y, más concretamente, del catolicismo, pese a ciertos valores que pueda salvar, resulta como solución total contra el hombre mismo.

La cultura greco-romana —culmen de la cultura pagana— si bien se orientó hacia un genuino desarrollo del hombre y nos legó sus monumentos de literatura y artes, de filosofía y derecho, como los moldes clásicos del humanismo, sin embargo no alcanzó la visión cabal ni realizó, por eso mismo, integralmente el ideal del humanismo. De aquí que el humanismo greco-romano resulte incompleto y trunco, valedero por lo que es, pero privado de su culminación y acabamiento pleno, que había de recibir del cristianismo para constituirse, así elevado sobre sí mismo, en el ideal cabal de acuñación de nuestra cultura y humanismo cristiano occidental. Su humanismo, bien orientado, no pudo alcanzar su desarrollo total, precisamente porque estaba privado de la revelación y de la gracia cristianas, las cuales, al terminar divinamente al hombre, lo habrían de salvar esencialmente también como hombre.

La cultura pagana quedó a medio camino porque no supo fundamentar su obra desde el supremo y definitivo Bien del hombre, desde la trascendencia divina y eterna, no porque no reconociera a Dios sino porque separó demasiado al hombre de Dios, y realizó un humanismo con una mirada demasiado vuelta a la vida y sostenido casi exclusivamente en valores temporales. Consiguientemente a esta postura no logró alcanzar y hasta desconoció el valor de la persona humana, cuyo contenido ontológico y sig-

nificación sólo pueden aprehenderse en la perspectiva de su vida inmortal y de su fin trascendente y divino; y gravitó connaturalmente y por eso mismo hacia una absorción estatal del hombre hasta admitir e intentar justificar la esclavitud. Al elevarla a un fin trascendente sobrenatural el cristianismo, por añadidura, iba a restituir a la persona humana a su verdadera constitución espiritual y salvar su más auténtico contenido humano temporal, sólo consolidable desde su fin imperecedero y divino.

Por eso, siempre que en la historia se repite una situación semejante a la de los griegos y romanos con el retorno del hombre al paganismo —con tanta mayor gravedad, cuanto que el paganismo de hoy no es mera repetición de aquél, no una mera ausencia sino una apostasía de la Verdad— aquél es privado de su auténtico ser espiritual y tomado por las garras del estado, de la clase, de la raza, del capital y demás mitos sucedáneos del verdadero Dios, desciende y pierde en mayor o menor grado su dignidad y grandeza personal y se extravía, consiguientemente, en la ruta del humanismo.

Sólo una sociedad y un estado cristiano, que reconoce el fin eterno y sobrenatural de la creatura humana, es capaz de deternerse y defender los derechos inalienables de la persona, que le vienen de su obligación de ordenarse a su fin trascendente divino, integrándola a su propio fin del bien común temporal, ayudarla con él a la conquista de su perfección individual temporal en orden a la conquista de su bien eterno, ayudarla a humanizarse. *En la medida, pues, en que el hombre se sobrenaturaliza o* diviniza, *salva e integra sus propios bienes y cultura humana, en tal fin divino asegura su desarrollo humano, se humaniza.*

En síntesis, el humanismo, como perfeccionamiento o desarrollo específico del hombre, no es realizable sin el ser —verdad, bondad y belleza— y, en última instancia, sin el Ser de Dios, en dirección a cuya posesión el hombre logra la propia e inmanente actualización de su ser.

Por otra parte, este Ser divino al que el hombre tiende como a su suprema Perfección, en la Economía actual de la Providencia, no es sólo Dios, tal cual se manifiesta a la razón por la creación, es el Dios que se nos ha comunicado en su propio Ser y Vida por la Revelación cristiana y que nos ha elevado a la participación de su misma naturaleza, por la gracia santificante en el tiempo y por su visión en la eternidad. Al perfeccionamiento humano sólo se llega, pues, actualmente por la ordenación sobrenatural a Dios, en la que se contiene eminentemente o de un modo superior la misma ordenación natural, la cual, por eso, no puede lograrse sino en aquélla. El hombre se perfecciona y salva como cristiano o se pierde también como hombre. Sin la ordenación a su fin sobrenatural o, en términos equivalentes, sin vida cristiana, puede el hombre perfeccionarse

en aspectos parciales de su ser, pero nunca alcanzar la plenitud del ser humano.

Desde que la consecución de tal Perfección trascendente infinita que perfecciona al hombre en su ser inmanente no se alcanza sino por el camino sobrenatural cristiano, síguese que un desarrollo armónico y total del hombre, aun en sus caracteres naturales, un verdadero humanismo, no se obtendrá sino en el cristianismo, dentro de la Iglesia, con la verdad y medios sobrenaturales de santificación de que es depositaria, y que eminentemente contienen también la verdad y la salvación de la creatura racional en sus aspectos puramente humanos.

7. — Carácter esencialmente religioso del humanismo.

El razonamiento que precede nos pone ante esta paradoja esencial del humanismo: únicamente saliendo de sí hacia la trascendencia y en la misma medida de la conquista de este ser trascendente en orden a la consecución del Ser divino, el hombre realiza la conquista de su propio ser inmanente, elabora su propio perfeccionamiento integral humano.

Y ello es así precisamente porque el hombre, ser y actividad vegetativa, sensitiva y espiritual, subordinadas entre sí, constituye una esencia finita, pero abierta y en busca de la infinita Verdad, Bondad y Belleza, distintas y trascendentes a su propio ser finito. Este camino de conquista de la verdad, bondad y belleza trascendentes en sus múltiples manifestaciones finitas —ordenado a la consecución definitiva de tales perfecciones en el Acto puro de Dios— es por eso mismo el camino del humanismo, del perfeccionamiento del hombre mismo en su vida del tiempo ordenada también a la consecución de su plenitud humana con la posesión definitiva y gozosa del supremo e infinito bien.

A la luz de esta dimensión suprema del hombre hacia la trascendencia del Ser divino, no sólo se esclarece el propio ser y vida humanos en su compleja esencia y el perfeccionamiento de todos sus aspectos ontológicos, sino que cada una de estas parcelas de su ser y actividad, tanto en sí mismo como dentro del todo, tanto en lo que son como en lo que deben llegar a ser, adquieren su exacta significación y el preciso alcance dentro del hombre como unidad.

Las múltiples reglas pedagógicas que contemplan la realización de este desarrollo armónico de todo el hombre desde lo que es hasta lo que debe ser, se alimentan de las normas supremas del ser y vida humana —eminentemente de las morales, a las que se reducen o por lo menos se subordinan— las cuales a su vez se estructuran a partir de esta dimensión suprema del hombre a la trascendencia de la Perfección o Bien divino.

Este Fin último o supremo Bien del hombre es, por eso, la clave de bó-

veda que sostiene toda la organización de las normas morales y de perfeccionamiento integral humano y da consistencia también, por lo mismo ,a todo auténtico humanismo.

De aquí que todas las disciplinas, que teorética o prácticamente se ocupan del perfeccionamiento humano en alguno de sus aspectos, tales como el derecho, la economía y la pedagogía, se nutran de las exigencias ontológicas de este definitivo Fin del hombre para la constitución de sus primeros principios.

Tal Fin o Bien supremo y divino del hombre, a que está ordenado para alcanzar su definitiva perfección, es quien discierne, en suprema instancia, el alcance preciso del desarrollo que a cada aspecto de su ser deba darse para que se perfeccione plena y armónicamente en orden a su Perfección última, a fin de que a ninguna de las facetas del ser y actividad falte su natural desarrollo, pero su desarrollo preciso en sí y dentro del todo, ni más ni menos que el requerido para su perfección específica.

Este supremo bien divino del perfeccionamiento humano confiere al humanismo una nota esencialmente religiosa. En todo su recorrido el humanismo está traspasado y animado por un impulso religioso supremo, que le viene de esta meta divina y que da sentido a su ser en todas sus partes y pone en movimiento todo su múltiple y jerárquico dinamismo desde su vida material hasta lo más elevado de su vida espiritual.

Desde luego que el verdadero humanismo comprende el desarrollo de todo el hombre en todos los aspectos de su ser y obrar. Debe ocuparse del desenvolvimiento ordenado físico de su salud, de la higiene, del deporte, etc., de su desenvolvimiento psíquico: de sus percepciones, sentimientos, etc.: de su desenvolvimiento espiritual sobre todo: de la inteligencia por el cultivo de las ciencias y de la Filosofía, de la voluntad, por el cultivo de las virtudes que encaucen de un modo habitual la libertad hacia el bien, de la sensibilidad y facultades artísticas, cultivando el buen gusto e incluso dotándolo —en caso de poseer cualidades para ello— del saber práctico para poder realizar obras bellas o útiles. En este sentido el humanismo no es siempre religioso: se ocupa de la consecución de un conjunto de bienes que confieran al hombre su propio perfeccionamiento humano.

Lo que queremos decir, cuando afirmamos el carácter eminentemente religioso del humanismo, es que el hombre en todas las partes de su ser y actividad, en sí mismas y dentro de la unidad jerárquica del todo, sólo tiene sentido desde este término trascendente del Ser divino, supremo Bien o Perfección del hombre, o, con más precisión, de su ser y actividad espiritual específica, a las cuales sirven y se ordenan cada una de las partes interiores de su ser.

Cualquiera de los aspectos del desarrollo humano, el deporte o el cultivo de las ciencias, por ejemplo, sólo tienen sentido de tales en cuanto confieren al ser humano un desarrollo de una faceta de su propio ser o actividad dentro de la unidad jerárquica de todo el hombre, el cual a su vez sólo lo tiene en cuanto ordenado a la suprema Verdad, Bien y Belleza de Dios. En este sentido la religión no sólo comprende la virtud y los actos que nos unen a nuestro supremo Principio y último Fin, a Dios, no sólo es la cumbre de nuestra vida espiritual, coronamiento del humanismo; es mucho más que eso: es la nota que impregna y confiere ordenación a todo el ser y vida humanos en su unidad y en cada una de sus partes. Si nos preguntamos por la bondad del desarrollo de un determinado aspecto del hombre, la norma se tendrá siempre del último Fin divino del hombre, de que él sirva o no, en última instancia, a la consecución de este supremo Bien, y por eso la norma de la perfección humana, en esa medida y por esta referencia al último Fin divino, es siempre religiosa. El humanismo, *es, pues,* esencialmente religioso.

De ahí la importancia decisiva y la hegemonía que la formación religiosa ejerce en la organización de un humanismo integral. A la luz de los principios religiosos hechos carne y hechos vida —tal el sentido de la formación religiosa— se iluminan en su objeto o fin inmediato y en su subordinación a su último fin, se estructuran, dentro de sus precisos límites en sí y en toda su unidad, todos los aspectos de la formación humana y toman su propia luz las ciencias, disciplinas, aprendizaje y hábitos, con que la cultura debe configurar la fisonomía auténtica del hombre, para lograr de su potencia o virtualidades la actualización o perfección plena del ser humano en cada una de sus partes y en la unidad del todo. La Filosofía, las ciencias y la historia, la moral en sus diversos planos, individual, familiar y político, las artes y las técnicas, el desarrollo espiritual y corporal, toda la formación humana tiene que organizarse a la luz de este supremo principio divino del hombre y de sus exigencias ontológicas, ha de impregnarse de este carácter esencialmente religioso, que, dentro de la obra de perfeccionamiento del ser racional, le confiere —cualquiera sea su significación dentro del todo humano— sentido de formación integral, unitaria: humanista.

8. — Anti-humanismo del humanismo antropocéntrico.

De lo dicho se infiere que, por una terrible paradoja, el humanismo entendido como una conquista del hombre desde y para el hombre mismo, que tiene su punto de partida y llegada en el hombre mismo, desvinculado de todo fin trascendente a él, y más concretamente, el humanismo antropocéntrico, *iniciado en el Renacimiento y que a través del raciona-*

lismo y el empirismo y luego del criticismo, del idealismo y del positivismo se va desenvolviendo durante toda la Edad Moderna hasta sumergirse en el existencialismo ateo de nuestros días, al privarse de esta Fuente divina y superior a él, desde la cual cobran sentido el ser y actividad humanas en lo que realmente son y en lo que deben ser y, con ello, las normas de perfeccionamiento humano que se estructuran entre dos polos inicial y final del hombre; pierde la luz que lo ilumina no sólo en los referentes a su propio Fin y Bien propio, sino también en lo que atañe a su propio ser.

Sería injusto negar al Renacimiento y a la Edad Moderna sus auténticas conquistas en bien del hombre, logradas en los dominios de las Ciencias, las Artes y la Técnica. La crítica que formulamos va a algo más profundo. Queremos decir que, desprovisto de Meta o supremo Bien trascendente divino, el hombre se ha privado a la vez y por eso mismo del conocimiento cabal de su propio ser y deber-ser, con lo cual el desarrollo científico, artístico y técnico se ha desorbitado y ha perdido su natural subordinación al bien específicamente humano, se ha lanzado fuera de la órbita de su unidad jerárquica. De este modo se ha engendrado una técnica, una economía, un arte y una ciencia, pujantes y admirables consideradas en sí mismas, pero que, descuajadas de su raíz humana y destituídas de su natural subordinación al hombre, han acabado sometiendo al propio hombre y convirtiéndose en inhumanas. En otros términos, se ha logrado un perfeccionamiento de aspectos del hombre y de su actividad y de sus frutos, pero contra el fin o bien supremo del hombre y, por ende, contra y a costa del hombre mismo, quien sólo logra su específica perfección por su ordenación al Bien trascendente infinito.

Paradojalmente el humanismo antropocentrista, que se inicia en el Renacimiento y desemboca en el existencialismo ateo actual —que rezuma todas las virulencias de aquel falso principio— aparentemente más humanista, porque quiere desvincular al hombre de todo fin trascendente, de todo fin que no sea el hombre mismo, pese a las intenciones de sus propios promotores termina siendo inhumano y dirigido no sólo contra el fin o bien trascendente del hombre, sino y por eso mismo, contra el hombre mismo.

Por un proceso lógico de descomposición, una vez desarticulado el hombre de su bien trascendente que da razón de su ser y actividad inmanente, tal actitud va evolucionando hacia un inmanentismo total, ya de tipo idealista trascendental, a la manera de Fichte, Schelling y Hegel, a través de Kant, ya de tipo irracionalista, a la manera bien del empirismo positivista de Compte, Stuart Mill y Spencer, bien del neo-empirismo irracionalista del existencialismo ateo contemporáneo.

El hombre buscándose a sí mismo, ha acabado perdiéndose totalmente absorvido en una inmanencia trascendental divina de nadie, o reducido a un puro proyecto existencial, a una pura creación libre de su propia existencia actual, en cada momento, destituído de todo ser permanente, vaciado de su más íntima y constitutiva esencia espiritual y personal, y por uno u otro camino —del idealismo trascendental o del empirismo postivista o existencialista— privado de su bien o fin trascendente y con él de la razón de su propia actividad inmanente, ha acabado vaciándose de sí mismo, confinado a una pura autocreación de su propia existencia desencializada, a un puro fenómeno actual suspendido sobre la nada. En vano intentará el hombre re-crear desde esta nada su propio ser, dar sentido de perfeccionamiento moral y humanista a su existencia, abandonado como está a sí mismo, desprovisto de todo bien trascendente que alcanzar, y hasta de todo bien inmanente, de todo ser o esencia propia que realizar. De nada vale hablar de realización de la existencia auténtica en un idealismo panteista, en que el hombre está absorbido totalmente por las fauces de un Ser necesario impersonal, ni en un existencialismo que cierra la existencia en sí mismo, por donde tal realización ni sentido tiene. ¿Cuál podría ser, en efecto, el alcance del bien y del mal, de lo bello y lo feo, de la verdad y el error en una existencia "abandonada" y "clausa" sobre sí misma, "sin apoyos ni arrimos", sin términos auténticamente trascendentes? No se ve cómo pueda realizarse la existencia finita sin una meta más allá de sí misma, y mucho menos cómo discernir la realización auténtica de la existencia. Sin algo fuera de la existencia misma, la realización de la existencia —de ser posible sin un término fuera de ella, que no lo es— no sería ni auténtica, desprovista como está de toda norma o medida que pueda valorarla.

Perdido su fin trascendente y divino, el hombre, pues, se pierde irremediablemente como hombre individual y social, toda norma de perfeccionamiento carece de sentido, la sociedad misma como ordenamiento de personas libres al bien común, en otras palabras, una sociedad orgánica elaborada por exigencias esenciales, se hace imposible y es irremediablemente reemplazada por una organización masiva, de fuerza que actúa y aprieta mecánicamente desde fuera y obliga a los hombres a determinados fines que no son precisamente los del bien común humano, el hombre queda abandonado a sí mismo, sin normas ni derechos, sometido a los más fuertes, al Estado cuando es el más fuerte, o devorado por la anarquía, la oligarquía económica capitalista, etc. Por eso también el idealismo como el empirismo existencialista indefectiblamente conducen al totalitarismo.

El hombre, desvinculado del Ser y Fin trascendente divino, no sólo pierde inmediatamente, pues, toda norma de perfeccionamiento humano, de

verdadero humanismo y con él la realización de su poder-ser, sino que acaba devorando las propias entrañas de su auténtico ser humano. Conclusión no de maravillar, desde que el hombre tiene sentido —perdónesenos la insistencia— como ser para y desde ese Fin trascendente para el que ha sido hecho.

El humanismo puro resulta, en última instancia, antihumano, el más cruel de los inhumanismos.

9. — La crisis del humanismo.

Tal la causa más profunda de la crisis del humanismo. *No hay ni puede haber humanismo allí donde se ha borrado y hasta negado la esencia del hombre y suprimido todo bien y valor trascendente a él. En tal situación, ni sentido siquiera conserva una fórmula de perfeccionamiento humano. Mucho se habla de "desenvolvimiento humano", de "realización de la existencia auténtica", de un hombre "in fieri" proyectándose sobre sí mismo. Pero ¿qué pueden significar tales expresiones donde no hay un punto de partida y otro de llegada, un término* a quo *y otro* ad quem *del hombre? Palabras hermosas que sólo pueden formularse usufructuando una concepción filosófica realista de la que expresamente se reniega.*

Es verdad que la reconstrucción humanista del hombre y de su vida individual y social no es sólo obra de reconstrucción teorética del hombre. Pero también es verdad que sin una concepción toda verdadera y clara tomada del ser real por la inteligencia acerca del hombre y su destino, no se puede edificar humanismo alguno. Esta es la misión primordial de la Filosofía: señalar los errores, los preconceptos que impiden una reelaboración del humanismo, a la vez que ofrecer los principios fundamentales y seguros para asegurar el perfeccionamiento del ser y vida humana sobre la tierra.

Tal es cabalmente el fin que en estas páginas nos hemos propuesto.

Con las ideas claras y precisas, con un plan integral de lo que el hombre es y de lo que debe llegar a ser, a la luz de su destino inmortal, cuyas exigencias se proyectan sobre su vida temporal, el camino del perfeccionamiento humano queda trazado, y la realización de la cultura y del humanismo es ya obra de buena voluntad y de generosidad.

Semejante reconquista del hombre, de sus valores auténticos y de su realización sólo tiene una solución que se funda sobre los pilares ontológicos de una antropología y de una teleología del ser humano, que finca el término final de su existencia y desde él ordena la actividad de su vida temporal para su conquista definitiva en la vida inmortal.

10. — Conclusión: El onto y teocentrismo, fundamento metafísico de un auténtico humanismo.

Para una persona finita como el hombre, anhelante de la Perfección infinita que él no es, por los caminos de la verdad, de la bondad y de la belleza, hacia las cuales se encuentra arrojado desde su más íntimo ser por las dimensiones espirituales de su inteligencia y voluntad —de su contemplar, obrar y hacer—, su crecimiento humano sólo le puede venir desde más allá de su propia inmanencia, desde la trascendencia, y, en última instancia, desde la trascendencia del Ser infinito. Unicamente siguiendo el movimiento natural de su vida espiritual hacia la trascendencia, saliendo de sí en busca de Dios, "peregrino de lo absoluto", el hombre se encuentra consigo mismo; desde esa trascendencia final se esclarece en su íntima esencia humana y encuentra la segura senda de su deber-ser, *de su perfeccionamiento o acrecentamiento humano en dirección a su término de total actualización beatificante de su ser; en el término de la "prueba" temporal, más allá de la muerte, en su verdadera vida encuentra la perfección del más auténtico e integral humanismo.*

Si las contribuciones de la cultura moderna en el plano de las ciencias, la moral, las artes y la técnica quieren conservar todo su auténtico valor y liberarse de la concepción antropocéntrica que las aniquila desde dentro, habrán de ser subsumidas por una concepción onto *y, en definitiva,* teocéntrica, *en la que encontrarán toda su fuerza y alcance, incorporadas a un perfeccionamiento de todo el hombre dentro de la unidad jerárquica de sus múltiples facetas, y, por eso mismo, incorporadas a un auténico humanismo.*

Un humanismo teocéntrico no destruye ningún bien humano, venga de donde viniere, antes por el contrario, lo salva y ordena orgánicamente dentro de la unidad del hombre estructurada desde su supremo Bien trascendente. Para alcanzar la salvación de todos los bienes del hombre en su justa medida y dentro de una unidad vital jerárquica, es preciso salir de sí y alcanzar la suprema y definitiva meta trascendente de Dios.

La palabra de la Verdad Personal de Dios: "Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam; Quien perdiere su vida por mí, la encontrará", encierra también una verdad filosófica, que podríamos traducir así: Sólo quien sale de sí y se pierde en la trascendencia del Ser divino y se arroja en los brazos amorosos de Dios, de su Ley y de su Providencia, se encuentra a sí mismo, en la plenitud beatificante de su propia inmanencia humana".

LA DIRECCIÓN.

LA NOETICA TOMISTA Y EL IDEALISMO

La simple enunciación de este tema podría parecer anacrónica, dado que el idealismo en su sentido estricto es un fruto de la elaboración filosófica moderna y no fué vivido, como tal y en su alcance y significación característica, por la conciencia del pensamiento medieval ni antiguo. Esto es cierto indudablemente. Pero si nos fijamos en que la noética tomista representa un realismo crítico, que en cierto sentido es respuesta a una postura escéptica ya dibujada en la filosofía desde los tiempos más remotos y que por otra parte el realismo crítico es el antipolo del idealismo tanto conciencialista como logicista, no tardaremos en echar de ver que en el realismo moderado de Santo Tomás y en su fundamentación se pueden encontrar los elementos básicos para apuntalar una crítica del Idealismo.

Por otra parte y en confirmación de este mismo aserto podría pensarse en la índole misma de la filosofía, en sus fundamentos primordiales, que, por señalar las posibles salidas radicales de la vida del pensamiento, pueden pervivir a través del tiempo, al menos en su estructura analógica y no está sujeta por ello a una esencial historicidad.

Con estas limitaciones y salvedades cabe contraponer la noética tomista al Idealismo, de suerte que la mera posición del problema no resulte anacrónica como en un principio pudiera parecer.

Otra observación debe ser hecha desde un principio para que la rotulación del tema, que parece ser un tanto ambiciosa, no llame a engaño. Aquí no pretendemos desenvolver este tema, que puede dar lugar cómodamente a un concienzudo trabajo, sino únicamente señalar de una manera programática los puntos fundamentales y los diversos mojones por los cuales se puede llegar al desarrollo del tema y sobre todo a la determinación de su sentido (1).

---

(1) Estas razones apuntadas inclinan a pensar que el tema estaría rotulado más ajustadamente bajo el título "Algunos aspectos programáticos de la noética tomista y el Idealismo"; pero aquí se ha evitado dicha formulación por embarazosa y prolija.

En cuanto al planteamiento mismo del problema de la nóesis tomista y el idealismo, cabe afirmar que esta cuestión es solidaria de las líneas generales de la epistemología de Santo Tomás, que se asienta en la vinculación ontológica del conocer y del ser. Sin esta vinculación no tiene sentido ninguno de los problemas noéticos, en cuanto se intente reducirlo a términos de pura inmanencia.

Las conexiones que se dan en el problema del ser y del conocer pueden estudiarse desde puntos de vista múltiples y atañen no sólo a la aprehensión de la verdad, sino también a su formulación e incluso a la vida misma y funcionamiento del entendimiento humano.

No obstante la necesaria conexión del problema del ser y del conocer, a pesar de escindirse en múltiples aspectos podría estudiarse fundamentalmente desde dos planos distintos dentro de los cuales a su vez se dibujasen perspectivas y variantes particulares.

En el primer plano se tendría en cuenta un punto de vista como si dijéramos negativo. Se trataría de hacer ver la imposibilidad de solucionar los problemas noéticos desvinculándolos del ser y de los primeros principios. La situación del Idealismo quedaría fijada como conato infructuoso de desligar la noética de lo óntico y, por tanto, aparecería como posición filosófica dentro de esta dimensión que hemos dado en llamar negativa del problema.

En el segundo plano aparecerían los problemas de vinculación entre el ser y el conocer bajo un aspecto positivo y habrían de referirse en primer término a la explicación y fundamentación misma del conocimiento por la mencionada vinculación, a la explicación de la función objetiva del juicio como acto el más perfecto de la mente, a su capacidad de verdad, a la función del ser en la adecuación de la mente y en la vida total del pensamiento.

Estos dos apartados generales positivo y negativo en que cabe considerar el tema de la vinculación del ser y del conocer podrían ya esquematizarse en los siguientes problemas más particulares.

1º. — Imposibilidad de resolver el problema del conocimiento fuera del área del ser. Esta imposibilidad se nos ha de manifestar en la crítica del Idealismo y en sus frustrados intentos de encerrarse en la inmanencia.

2º. — El segundo problema que se ofrece en conexión con el primero es el de la naturaleza de la verdad y del error desde el punto de vista del conocimiento y la imposibilidad de explicarlos dentro del Idealismo.

3º. — La crítica del subjetivismo, y por extensión del idealismo, tal como la plantea Santo Tomás, demuestra indirectamente la capacidad de la mente para conocer la verdad.

4º. — Esto nos trae al primer plano el problema del juicio como acto perfecto de la mente y de su capacidad para alcanzar la verdad.

5°. — La verdad no se explica sino en función del ser y ello marca las relaciones del juicio con el ser, que será el quinto de los problemas abordados.

6°. — No sólo el juicio sino en general toda la vida mental se apoya sobre la idea del ser; lo cual nos remite al estudio del objeto formal de la inteligencia que no puede ser otro sino el ser (2).

7°. — A su vez, según la doctrina de Santo Tomás, la idea del ser, que va implicada en todos los actos mentales, requiere una base sensible en la realidad, que no puede ser otra sino la de los datos del conocimiento de los sentidos.

De esta suerte y por un camino regresivo caminamos hacia los fundamentos últimos en que se apoya el problema del conocimiento y del ser. Y no partimos de ahí porque lo que puede ser primero en el orden real, no suele ser siempre lo más claro "quoad nos". Por eso hemos tratado de acomodarnos a un procedimiento metodológico que fuese el más adecuado a nuestro modo de conocer.

8°. — Una vez analizadas ya las conexiones existentes entre el ser y el conocer en Santo Tomás, desde el punto de vista positivo se trata de criticar el idealismo en sus dos direcciones logicista y conciencialista en cuanto representa una contraposición de la noética tomista (3).

LOS SENTIDOS Y LA REALIDAD

En la fundamentación del Angélico en contra del subjetivismo, no sólo se salvaguarda la objetividad del conocimiento sensitivo sino en general de todo conocimiento.

No obstante, Santo Tomás siempre marca su adecuada contraposición entre la esfera del conocimiento sentitivo y la del conocimiento intelectual, que en el plano del idealismo rígido principalmente del de tipo conciencialista no puede menos de esfumarse.

Mejor aún en el conciencialismo idealista el conocimiento es explicado homogéneamente en un mismo nivel de pura inmanencia.

Y el problema de la sensación con las exigencias de inmutación orgánica que implica ofrece una resistencia muy firme para poder ser solucionado desde un punto de vista exclusivamente conciencialista.

Por ello Santo Tomás analizaba detenidamente la naturaleza del co-

---

(2) El aspecto positivo de la vinculación del problema del ser y del conocer en Santo Tomás ha sido ya abordado en nuestro trabajo, *El problema del ser y del conocer en Santo Tomás,* Revista de Filosofía, tom. IV, núm. 14, págs. 367-388, Instituto Luis Vives, Madrid, 1945.

(3) Estos dos últimos apartados 7° y 8° van a ser estudiados en el presente trabajo.

nocimiento sensitivo frente a las pretensiones del subjetivismo. Este análisis indudablemente no tiene el alcance que hoy pudiera tenerlo merced al avance muy deseado, que ha marcado la psicología experimental, pero lo que el Santo Doctor afirma acerca de la inmutación orgánica de los sentidos es una notabilísima previsión que hoy ve confirmada por la experiencia científica.

En una posición estrictamente subjetivista y si se quiere conciencialista los sentidos no podrían conocer sino sus propias pasiones, es decir, la pasión de sus propios órganos. Pero entonces, en contra de lo que hoy es sabido por la psicología experimental, serían inútiles los estímulos. Y lo que es más grave quedaría al aire el problema de por qué los órganos de los sentidos sufrirían inmutaciones y pasiones de una manera intermitente y únicamente en ocasiones determinadas.

Esta aparición esporádica de la sensación no podría explicarse por la existencia del órgano sensitivo que es siempre permanente.

Todas estas dificultades determinan el hecho de que en el subjetivismo y con más razón aún en el idealismo el conocimiento sea un acto puramente creador. El carácter activo del conocimiento es conducido a términos de una radicalidad absoluta. El conocimiento es fruto de la espontaneidad creadora del espíritu. Obedece a su pura actividad.

En contra de esto el análisis mismo fenomenológico del conocimiento, como mero fenómeno y anterior a toda posición sistemática y doctrinal en el problema gnoseológico, muestra claramente que el conocimiento requiere elementos determinativos objetivos y que no es fruto de la pura espontaneidad creadora del espíritu.

La observación empírica de la Psicología corrobora para cada caso este aserto. Aún hoy más puede afirmarse, en líneas generales, que el conocimiento, cuanto de grado más inferior sea, depende tanto más de las determinaciones de la objetividad.

El Angélico con certera visión se anticipó en esto, aunque desde un ángulo de visión que podíamos llamar de los principios, a los resultados más recientes y, claro está, en este caso científicos y concretos de la Psicología Experimental (4).

Pero es la naturaleza misma de los sentidos como potencias cognoscitivas, la que se opone a una concepción enteramente subjetivista de los mismos.

Los sentidos son potencias pasivas y por añadidura orgánicas.

---

(4) Es un contra-sentido la construcción filosófica a espaldas de los datos y conclusiones de la Psicología Experimental. Si el idealismo, principalmente el de tipo conciencialista, quisiera ser congruente con sus desarrollos sistemáticos, debería invalidar previamente los resultados de la Psicología Experimental.

"Sensus... potentia passiva est, quae non potest esse in actu omnium ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae: non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores; et sic patiendo a coloribus fit in actu ut eis assimilatur et cognoscit eos" (5).

El idealismo tiende de suyo a anular la línea divisoria, que la naturaleza misma señala entre el conocimiento mismo sensitivo y el racional. Por ello tiende a olvidar la dependencia orgánica del primero y su carácter pasivo mucho más acentuado.

Santo Tomás por el contrario afirma de plano que los sentidos son potencias pasivas. En ello está de acuerdo con la más estricta ciencia experimental psicológica.

Por ello, el sentido no está en acto de conocimiento de todos aquellos objetos a los cuales puede extenderse por razón de su propia capacidad y naturaleza. Es más. Hay en su puesta en marcha determinaciones que explican la regularidad de su funcionamiento y que no pueden provenir sino de la objetividad. La capacidad cognoscitiva sensorial es mucho más extensa que la que corresponde a su ejercicio actual. Santo Tomás dice, por ello, que en el sentido tiene que existir una pasión proveniente de los estímulos externos, que es la que determina su potencialidad conduciéndola al acto del conocimiento.

Y lo que acontece respecto del sentido en el que la experiencia nos muestra un doble aspecto activo-pasivo, se puede extender, guardada la proporción debida, al conocimiento intelectual.

LA INTELIGENCIA Y LA REALIDAD

"Similiter etiam intellectus est cognoscitivus omnium entium, quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis cum sit ens finitum, hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium. Unde nec sensus nec intellectus possibilis operari possunt nisi per sua activa perficiantur et moveantur" (6).

El ejercicio actual de la inteligencia en su acto del conocimiento no suele agotar el ámbito total de su objeto adecuado. La inteligencia es la facultad del ser, porque éste es su objeto adecuado. Por eso la inteligencia se extiende a todo ser, cualquiera que éste sea. Pero no puede de un golpe abarcar toda realidad, sino que la conoce "divisum". La conceptuación es una determinación y por tanto un fraccionamiento en el conocimiento. Aunque la inteligencia está ordenada al ser en general como a su objeto adecuado, no por ello puede conocer de una manera actual la totalidad

(5) SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, d. 14, 2, 1 a 1.
(6) SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a 2 c.

del ser en general. Necesita verificar pluralidad de actos distintos. Necesita sufrir sucesivas determinaciones, en las que se revela su potencialidad y finitud. Esta nota de la finitud de toda potencia cognoscitiva humana, que Santo Tomás hace resaltar con tanta fuerza, es lo que parece ignorar el idealismo principalmente en sus direcciones absolutas y logicistas. El idealismo logicista absoluto está concebido dentro de un horizonte de pura y absoluta actividad, creadora del espíritu. Ahora bien el conocimiento humano no ofrece una unidad absoluta ni principiativa ni fundamentante. No hay una intuición creadora y germinal de la que pueda brotar todo el conocimiento humano. Ni un primer principio del que se derive todo el conocimiento ni una fuente única del conocer.

El idealismo absoluto y logicista ha pretendido descubrir en el yo transcendental la fuente absoluta y universalmente creadora de toda verdad. Santo Tomás afirma por el contrario que ninguna criatura puede estar en acto de toda realidad, porque esto es exclusivo únicamente de Dios, Ser Infinito, Actualidad Pura.

Y, como quiera que el entendimiento humano por su finitud misma no está en acto de la totalidad del ser, resulta que para su acto de conocimiento necesita de determinaciones objetivas activas y perfectivas de su potencialidad.

Santo Tomás diríase que ha elaborado una doctrina bifronte anticipándose a las posibles salidas históricas del Idealismo en sus dos direcciones.

EL IDEALISMO CONCIENCIALISTA Y EL IDEALISMO LOGICISTA

1º. — Al primero puede oponérsele el aspecto enteramente diferenciado del conocimiento sensitivo y del conocimiento intelectual, aparte del carácter mixto de la sensación orgánico-anímico, que el idealismo psicologista no puede explicar al reducirlo a términos de pura inmanencia subjetiva y conciencial. En este aspecto la posición de Santo Tomás esbozada únicamente en el terreno de los principios se ve hoy reforzada y amplia y detenidamente desarrollada por la Psicología Experimental.

2º. — Frente a la posición idealista absoluta y logicista, Santo Tomás nos pone delante el hecho irrefragable de la finitud de toda facultad y conocimiento humano.

En ambos casos Santo Tomás parte de un examen ajustado de la naturaleza del conocimiento humano que no puede ser reducido a una unidad estricta.

Ahora bien, las dos direcciones básicas del Idealismo, cada cual a

su modo, son ávidas de reducir el conocimiento a un único término de absoluta inmanencia.

En el idealismo conciencialista (piénsese por ejemplo en la forma extrema de un Berkeley), todo conocimiento se reduce a la forma única de la pura inmanencia.

Primeramente va envuelto un forcejeo de anulación de planos de conocimiento sensitivo e intelectual, en aras de la mencionada unidad, y en segundo lugar una supresión del carácter orgánico de la sensación para reducirlo a la pura inmanencia del espíritu. El realismo moderado de Santo Tomás sale en este caso por los fueros del cuerpo humano vivo y organizado, verdadero filtro del cosmos polícromo y vario a través de sus sentidos.

En cuanto se refiere al idealismo absoluto, piénsese primordialmente en el idealismo transcendental, el conocimiento deviene una creación del espíritu absoluto. Y desde este punto de vista el idealismo absoluto forcejea contra las limitaciones del pensamiento y de la vida mental que se resisten por su propia naturaleza a convertirse en un poder creador incondicionado e ilimitado. Santo Tomás por el contrario nos pone en guardia contra la pretensión demoníaca de alargar nuestro yo hasta el infinito. Las facultades humanas están crismadas por la finitud, y el no admitir este hecho es una rebeldía contra naturam.

LA FINITUD DEL CONOCIMIENTO HUMANO Y EL IDEALISMO

La finitud del conocimiento se revela dentro de la doctrina tomista bajo los cuatro apartados siguientes:

1º. — En la multiplicidad de las facultades.

2º. — En la potencialidad de las mismas.

3º. — En la naturaleza y esencia del conocimiento.

4º. — En la existencia del conocimiento.

El hecho de la multiplicidad de facultades y tratándose del conocimiento sensitivo, incluso de órganos distintos, revela que las fuentes del conocimiento son varias. El idealismo absoluto propende por exigencias de su propia índole a reducirlo todo a un único principio absoluto creador.

El aspecto de potencialidad del conocimiento es otro de los índices más patentes de la finitud del conocimiento humano.

Primeramente la potencialidad de las potencias sensitivas está condicionada por el medio y los estímulos que tienen en entrambos casos un aspecto múltiple cuya descripción nos llevaría muy lejos. En cuanto a las facultades superiores no actúan unívocamente. Aparte de sus determinaciones objetivas pueden aparecer condicionadas por el juego de las restantes facultades.

Las dificultades del idealismo en cuanto a la esencia del conocimiento no son menores. La esencia del conocimiento es la verdad o sea su valor representativo, que está ya apuntado en la congénita intencionalidad del acto cognoscitivo. Para ello se requiere el acto del conocimiento y la existencia del ser conocido en el acto mismo cognoscitivo. O sea que el objeto está, según su ser conocido, en el entendimiento.

La verdad consiste en la adecuación del ser conocido existente en la mente con el objeto que existe en sí.

Ahora bien, existe aquí un hecho indudable que el idealismo no ha podido explicar en modo alguno. Existen diversas formas de conocimiento intelectual cuales son la intuición, la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio a las que competen diversos tipos de verdad. Santo Tomás nos advierte que la verdad lógica se da de una manera plena y perfecta en el acto judicativo. Y éste supone una reflexión dirigida al acto primero mental y a su comparación y adecuación con la realidad. El idealismo parece desconocer esta diversidad de actos mentales y de formas del pensamiento mediante los cuales se va conquistando esforzadamente la verdad.

El Idealismo logicista ha consagrado como modo del pensamiento la intuición intelectual absoluta. Pero la realidad de la vida mental es mucho más compleja. La experiencia de nuestra conciencia nos lo manifiesta de una manera terminante y apodíctica, principalmente en el esfuerzo discursivo y en la tensión de la atención.

La esencia de la verdad no puede ser fruto de una espontaneidad creadora del espíritu sino de un esfuerzo de ajuste a la realidad.

La esencia de la verdad no puede consistir en una creación sino en una representación. La determinación de la esencia de la verdad en su sentido pleno supone un largo proceso cognoscitivo que la experiencia lo confirma.

La esencia de la verdad del conocimiento se realiza de una manera plena en el juicio. Y éste supone previamente la simple aprehensión la cual a su vez va construída sobre los datos de los sentidos. Si desde el punto de vista lógico y noético nos aparece el juicio como un acto de perfección y madurez, mucho más complicado es aun el proceso psicológico de su origen y formación. El Idealismo absoluto parece desconocer este largo proceso de la conquista plena de la verdad.

Santo Tomás nos dice que el conocimiento se realiza de una manera plena en el juicio y por ello es el juicio el que está llamado a enunciar de una manera adecuada la verdad.

"Verum et falsum non sunt circa illam operationem mentis qua intellectus format simplices conceptiones" (7).

---

(7) Santo Tomás, *In Met.*, VI, lect. 4, n. 1233.

LA ESENCIA DE LA VERDAD Y EL IDEALISMO

La determinación del acto en que se da la verdad sirve para esclarecer la esencia de la verdad.

La esencia de la verdad consiste en la adecuación del conocimiento con la realidad, pero no de cualquier manera. No basta que la adecuación exista, sino que es preciso que sea conocida de una manera reflexiva. Por ello la verdad no pertenece formal y explícitamente a la simple aprehensión sino al juicio.

En la simple aprehensión se da la adecuación de una manera material. En cuanto que es una representación y como tal representará algo. Pero la mente no ha valorado aún su valor representativo. No ha calculado reflexivamente su ajuste con la realidad. Ni ha devuelto, por decirlo así, la simple aprehensión tomada de las cosas sobre las cosas mismas de una manera explícita como representación adecuada de las cosas diciendo lo que son. En el logos representativo está la verdad de la representación porque no puede darse verdadera representación que no sea representación verdadera. Pero como la verdad es adecuación de la simple aprehensión no es sabida por la inteligencia de una manera expresa ni entra en funciones el logos enunciativo acerca de ella, resulta que no se da una adecuación plena. La adecuación perfecta en que consiste la verdad considerada en el plano del conocimiento es la adecuación conocida.

Ahora bien, ¿qué sentido puede tener en el idealismo absoluto la diferenciación de la simple aprehensión y del juicio y de la verdad incoactiva y perfecta, que a cada una de estas dos formas mentales corresponde, respectivamente?

La esencia de la verdad en el sentido pleno de la palabra se realiza desde el punto de vista gnoseológico únicamente en el juicio.

"In hac sola secunda operatione (es decir en el juicio), intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam" (8).

La adecuación mental en que consiste la verdad es una adecuación que se da en el entendimiento como término del conocimiento.

Como dice Santo Tomás, no basta tener en la mente la representación de la cosa, sino que es preciso reflexionar sobre dicha representación y conocerla y juzgarla como adecuada con la realidad.

En el conocimiento perfecto y por ello también en la verdad lógica hay siempre una *reditio* mental.

---

(8) SANTO TOMÁS, *In Met.*, VI, lect. 4, n. 1236.

En el juicio se reflexiona sobre la representación de la simple aprehensión y se advierte explícitamente que es o no es adecuada a la realidad representada. Entonces viene la función enunciativa de la predicabilidad; la representación es como lanzada, afirmada y juzgada de la realidad representada. En la simple aprehensión el entendimiento conoce su conocimiento pero, como dicen los escolásticos, *"in actu exercito"*, como si dijéramos inviscerada y fundida en el acto del conocimiento y coper-cibida en él, pero en el juicio este conocimiento de la simple aprehensión coper-cibido se explicita y es considerado *in actu signato* o sea de una manera reflexiva y expresa.

En el acto judicativo la mente alcanza la verdad perfecta y formal, porque el entendimiento no sólo conoce, sino que funciona como cognoscente en cuanto que reflexiona sobre su propio conocimiento y sobre su ajuste con la realidad. Ahora bien, el idealismo no puede explicar todo este proceso del sentido pleno y perfecto de la verdad, que se da en el acto del juicio. Si el conocimiento es un acto creador de la espontaneidad de nuestro espíritu, no se explica adecuadamente el proceso psicológico que acompaña al acto judicativo.

Las vivencias psicológicas que acompañan a la formulación de un juicio, es decir, al logro pleno de la verdad, postulan una posición realista acerca de ella.

El análisis del juicio, tal como lo vivimos en nosotros mismos, no aparece como un acto espontáneo de la creación del espíritu, sino como un proceso que se moldea en un conato sucesivo de ajuste con la realidad objetiva.

Prescindiendo de múltiples facetas que en él podrían descubrirse, bastará señalar dos aspectos que no pueden explicarse adecuadamente desde un punto de vista idealista.

a) El juicio supone un acto comparativo con la realidad para saber si su posible enunciación se ajusta o no con ella;

b) El juicio, ya formalmente considerado, supone una enunciación y un pronunciamiento judicativo acerca de la adecuación de su enunciación con la realidad. El idealismo lógico es una posición contraria a la naturaleza del juicio y por ello mismo a la esencia de la verdad. Pero aparte de lo dicho hasta ahora existe un problema irresoluble para el idealismo en este problema de la esencia de la verdad, que no vamos a explanar sino simplemente enunciar: ¿cómo es posible en el idealismo la concordancia de la simple aprehensión y del juicio sin la referencia a la realidad?

LA EXISTENCIA DE LA VERDAD

Inconvenientes de índole análoga surgen cuando se considera el problema de la existencia de la verdad desde el punto de vista del idealismo.

El problema de la existencia de la verdad en la mente humana es enteramente distinto del problema de la esencia de la verdad. Pero si en aquél se manifiesta ya la finitud de la mente humana, en éste aparece con mayor radicalidad.

La adquisición del saber y de la verdad es un proceso laborioso que se parece lo menos posible al aspecto puramente creador del conocimiento que propugna el idealismo.

El conocimiento en el idealismo es fruto de una espontaneidad creadora del espíritu.

Sin embargo, la experiencia conciencial y la experiencia integral humana nos atestiguan todo lo contrario.

La adquisición del saber y de la verdad son tributarios del esfuerzo y del progreso. El primero de estos factores limitativos de la actividad cognoscitiva y coeficiente manifestativo de su finitud, se revela de una manera palmaria no sólo desde un punto de vista anímico sino también somático, principalmente en el fenómeno de la fatiga ([9]).

En cuanto al aspecto del progreso en el saber no sólo puede considerarse desde un punto de vista individual sino también social.

Santo Tomás describe distintos estados mentales en orden a la adquisición del saber. El problema de la existencia de la verdad en la mente humana es un problema complejo que no se logra de un golpe.

La vida mental está sujeta de ordinario a múltiples oscilaciones, a un juego imprevisiblemente variado de estados y contactos afanosos y más o menos firmes y logrados con la verdad.

LOS ESTADOS MENTALES

Respecto del saber y de la verdad pueden distinguirse estados negativos y positivos e intermedios y graduales entre ambos.

El Angélico distingue por el polo negativo dos estados mentales, la ignorancia y la nesciencia o el no saber ([10]). Ignorancia y nesciencia no son sinónimos.

La nesciencia es el puro no saber, la carencia pura y simple de la ciencia, mientras que la ignorancia es una privación del saber, que, por ser

---

([9]) La Psicología Experimental ha dado modernamente un gran impulso a los estudios de la fatiga en relación con la actividad, de tal suerte que la bibliografía sobre este tema no sólo es copiosa sino también sólida y concienzuda.

([10]) SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 76, 2.

precisamente privación, consignifica el saber (11). O sea, y dicho en términos escolásticos, la nesciencia es una carencia del conocimiento no debido ni exigido, al paso que la ignorancia es la carencia del conocimiento debido.

¿Podría mantenerse esta diferenciación desde un punto de vista idealista: la consignificación de un conocimiento debido y la ausencia de este matiz significativo?

Pero aun ofrece mayores y más graves dificultades para el idealismo la posibilidad de explicar la adquisición del saber de una manera adecuada mediante un desenvolvimiento sucesivo de estados anímicos a partir de la ignorancia.

El camino para saber de la ignorancia no suele ser el abandonarse a la espontaneidad del funcionamiento automático y creador de la mente como parece forzoso haya de acontecer en una posición netamente idealista, sino que tratamos de salir de él por la reflexión, por el estudio, por la investigación o por el testimonio ajeno, cosa aun más extraña desde el punto de vista del puro idealismo.

El esquema idealista de la vida mental es muy simple, pero las cosas en realidad suceden de un modo mucho más complicado.

La ignorancia puede referirse a la existencia misma de una cuestión o problema o sea a su *an sit*, o también a su esencia, *quid sit*.

A la primera podríamos llamarla ignorancia existentiva; a la segunda exentiva. La primera incluye también la segunda.

De ordinario el *an sit* de un problema es el que nos sitúa en el horizonte de visión y de búsqueda del problema. ¿Tienen sentido estos dos planos distintos desde el punto de vista del idealismo? La mente no camina por saltos. Una cuestión hace su aparición desde un horizonte de visión, que es preparado por los conocimientos anteriores. Las soluciones y las ideas no surgen por la actividad libre del espíriu sino que se van preformando y necesitan su clima de incubación.

El estado de nesciencia y el de ignorancia principalmente se consideran como estados de pura potencialidad de la mente.

La inteligencia respecto a la verdad aparece en un estado en el que no existe aún ningún acercamiento a la verdad, sino que se encuentra respecto de ella meramente en potencia. Este estado de potencialidad suele consistir de ordinario en una privación, pero que incluye por ello mismo una capacidad.

Pero aparte del estado de pura potencialidad se dan otras posturas mentales en la que la mente se ha puesto en movimiento hacia la verdad. A estos procesos califica Santo Tomás como actos mentales imperfectos.

---

(11) *Ibídem.*

El proceso mental dinámico lo compara a un movimiento, principalmente tratándose del raciocinio, al que llama "motus mentis".

La nesciencia y la ignorancia, no pueden calificarse como actos del entendimiento, sino como estados de carencia o de privación, o sea como estados potenciales del conocimiento.

Dentro de los actos del entendimiento alinea Santo Tomás desde la duda hasta la certeza, pasando por la opinión y la probabilidad.

"Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione (quiere decir sin deliberación) sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit: talis enim consideratio jam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti: sive in unam partem magis declinent, sed tenetur aliquo levi signo sicut accidit suspicanti: sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti" (12).

En una posición idealista de tipo logicista los diversos estados mentales que aquí enumera Santo Tomás carecen de sentido.

Primeramente la certeza como estado de firme asentimiento se debe considerar como una posición mental formada en que se excluye la deliberación. La certeza acompaña, como dice Santo Tomás, a un saber ya logrado o a una intelección adecuada y cabal.

Se comprende que el estado mental propio que encaja con la teoría y los supuestos del Idealismo logicista habría de ser siempre el de la certeza. Lo que el idealismo no lograría explicar serían los restantes estados mentales de la duda, la sospecha, la opinión, etc.

Pero aun dentro de la certeza misma el idealismo no atinaría muy certeramente a procurar su fundamentación.

La certeza del conocimiento no tendría otra raíz que su producción activa por el espíritu. Pero Santo Tomás insinúa que la razón de la certeza no existe sin una motivación.

Los motivos de la certeza son el saber y la intelección. Por saber entiende Santo Tomás la ciencia o sea el conocimiento demostrado, y por intelección el conocimiento al que acompaña la evidencia, cuya base definitiva es la objetividad.

Ahora bien, la postura idealista, al desconocer una certeza motivada, difiere, incluso en este punto, del pensamiento de Santo Tomás, e incluso de la dirección del realismo moderado.

Mayores dificultades surgen para la explicación de los restantes estados mentales desde el punto de vista idealista.

Tanto la duda como la sospecha, como la opinión los considera Santo

---

(12) SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, II-II, 2, 1.

Tomás como actos informes e imperfectos de la mente. En estos estados la mente se halla en acto imperfecto de conocimiento. La deliberación que acompaña a estos actos es informe, el proceso cogitativo no ha sido fijado de una manera firme mediante asentimiento que determina la dirección de la mente y le afinca en una verdad.

En la duda tenemos, según dice el Angélico, una fluctuación del espíritu. El pensamiento no está fijado por el firme asentimiento a la verdad. Si el conocimiento está determinado automáticamente por la actividad libre del espíritu, no se explica el fenómeno de la duda que suele envolver frecuentemente un largo proceso de deliberación. Y esto ni en el caso de la duda positiva ni en el de la negativa. ¿Qué sentido tiene la deliberación que acompaña casi siempre la vida del pensamiento desde el plano del idealismo puro?

El estado de sospecha y el de opinión de que habla Santo Tomás tampoco pueden explicarse sin una referencia a la realidad. Las vivencias psicológicas mediante las cuales son experimentados conciencialmente estos fenómenos nos muestran que el polo de referencia apuntativo de su dirección es siempre la objetividad transcendente.

Otras dificultades no menos graves podrían provenir a la posición idealista atendiendo a los modos de adquisición del saber.

El saber no sólo es fruto de la actividad mental espontánea o reflexiva sino también del estudio, del aprendizaje y de la enseñanza y de la investigación. Ninguno de estos modos del saber tienen cabida dentro del idealismo. Pero aun el caso se complica mas si tenemos en cuenta que la mayor parte de los conocimientos humanos se adquieren por medio del testimonio. El ámbito del conocimiento humano de autoridad es incomparablemente el más extenso. En la gente ruda se extiende casi a su bagaje intelectual total. Pero incluso el científico tan sólo verifica una parte alícuota de sus conocimientos por sí mismo. Ahora bien, para el idealismo no tiene valor alguno la autoridad como modo del saber.

Otro tanto podría decirse de los inconvenientes existentes para explicar el progreso bajo sus múltiples aspectos. La cultura no es una obra individual sino un legado de la tradición, un acerbo inmenso en que gravitan generaciones enteras con su esfuerzo y aportación.

La ciencia es tributaria del pasado y siempre la obra cultural es trabajada a un cierto nivel histórico repercutiendo en ella los siglos y las generaciones.

EL IDEALISMO CONCIENCIALISTA

Muchas de las observaciones que venimos haciendo no sólo se oponen al idealismo logicista, sino también al conciencialista.

Este tipo de idealismo tiene un cierto parentesco con el subjetivismo

al que emitía Santo Tomás. En la dirección subjetivista dice el Angélico "... intellectus nihil intelligit nisi suam passionem id est speciem intelligibilem in se receptam et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur" (13).

El idealismo conciencialista en su punto álgido y agudo está enunciado en la conocida frase de Berkeley "Esse est percipi". Este tipo de idealismo tiene un cierto parentesco con el subjetivismo al que se refiere Santo Tomás en el párrafo transcripto.

La inteligencia únicamente conocerá sus propias afecciones subjetivas. Es decir, el conocimiento intelectual quedará reducido a la inmanencia de las especies inteligibles. Ellas constituirán el "ipsum quod intelligitur".

Santo Tomás replica a esto diciendo que el fenómeno del conocimiento resulta ininteligible y contradictorio si se lo quiere explicar en términos de pura inmanencia (14).

"Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem quia eadem sunt quae intelligimus et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animan" (15).

Conforme a la teoría expuesta, Santo Tomás deduce una conclusión general que afecta a la naturaleza de todo conocimiento.

Si el conocimiento se redujera a las especies inteligibles y se agotara en ellas, al ser éstas inmanentes, sería aquél subjetivo y versaría sobre lo que está dentro del alma.

La consecuencia deducida por el Angélico va tan lejos, que parece preveer cualquiera de las posibles direcciones inmanentistas del pensamiento humano incluso la del Idealismo.

Pero esta posición de pleno subjetivismo es falsa por dos razones fundamentales.

1°. — Las ciencias no versarían sobre realidades objetivas sino sobre simples modificaciones anímicas (16).

En tal caso sería muy difícil establecer una clasificación de las ciencias a base de puras representaciones mentales y prescindiendo del fundamento de los objetos reales.

2°. — En segundo término anularía la distinción de las ciencias ra-

---

(13) SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 85, 2.

(14) No es otra la pretensión del Idealismo.

(15) *S. Th.*, I, 85, 2.

(16) Esta consideración habría de extenderse indistintamente a todas las ciencias. No se puede establecer fronteras arbitrarias en el pensamiento sino que hay que descender a las últimas consecuencias conforme a los principios establecidos. Aquí siguiendo a Santo Tomás nos planteamos el problema del subjetivismo absoluto y "mutatis mutandis" el del Idealismo.

cionales y experimentales y de sus métodos correspondientes, la deducción y la inducción.

3°. — Por último haría inexplicable el cúmulo de actitudes diversas que el hombre debe adoptar frente a los objetos científicos y que podíamos reducir a los siguientes capítulos:

a) El estudio de los objetos científicos lleva aparejado en nosotros la conciencia de que debemos acomodarnos a una situación objetiva dada y ajena a la inmanencia del pensamiento;

b) El comportamiento humano frente a las ciencias es múltiple y además progresivo; requiere el esfuerzo. Ninguno de estos tres factores ni el de la multiplicidad ni el del progreso podría explicarse adecuadamente desde el campo de la subjetividad;

c) En el nombre no brota el conocimiento ni se adquiere la ciencia de una manera espontánea en virtud del automatismo de la mente. El saber es objeto de esforzado cultivo.

Si el conocimiento fuera subjetivo ¿por qué no había de brotar natural y necesariamente de la propia subjetividad?

d) La diversidad de las ciencias devendría inexplicable y singularmente las ciencias experimentales. ¿Qué sentido puede tener la observación, la experimentación y la manipulación de una técnica meticulosa y complicada en el estudio de los objetos científicos dentro del subjetivismo? ¿Tiene sentido el acotamiento del saber en campos cada vez más numerosos conforme a las exigencias de la especialización?

e) Finalmente y situándonos en el campo mismo de la conciencia, tan caro al subjetivismo, podíamos decir que toda la gama inmensa de actitudes que el hombre adopta frente a los objetos científicos, y que han sido descritas sumariamente, suscita una riquísima variedad de vivencias psíquicas inexplicables sin la apelación al mundo de la objetividad ([17]).

Hemos recalcado la diversidad y multiplicidad de objetos y actitudes metodológicas que exigen las ciencias porque en el caso de una explicación subjetivista habría una cierta homogeneidad. Lo dice Santo Tomás "scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam".

¿Podría diversificarse adecuadamente dado que su objeto sería absolutamente inmanente?

La otra consecuencia que Santo Tomás formula frente al subjetivismo es, si cabe, más importante.

([17]) El estudio detallado de todas estas consecuencias que hemos apuntado y de algunas otras que de ellas se desprenden inmediatamente, motivarían un estudio interesante acerca de la objetividad de la ciencia.

"Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum; et similiter quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione secundum quod est et ita omne judicium erit verum...

"Et sic sequitur quod omnis opinio erit vera, et universaliter omnis acceptio".

La primera objeción de Santo Tomás contra el subjetivismo atañe al problema de la ciencia; la que ahora vamos a examinar arranca de la naturaleza íntima del conocimiento.

4º. — Reducido el conocimiento radical y exclusivamente a términos de inmanencia todo conocimiento poseería la verdad.

EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y DEL ERROR Y EL IDEALISMO

Lo que aparece habría de ser verdadero porque justamente el conocimiento no sería otra cosa sino ese aparecer. El ser del conocimiento consistiría en tal caso en la especie inteligible inmanente, y siempre que ésta apareciese se daría el conocimiento.

Es decir que el conocimiento verdadero, que es la especie, sería por lo mismo verdadero conocimiento ([18]).

Como afirma Santo Tomás desde el punto de vista del subjetivismo y lo mismo valdría decir del idealismo absoluto, todo conocimiento es verdadero.

Y esto ha de extenderse incluso al principio de contradicción "contradictoriae essent simul verae" ([19]).

Ahora bien, la contradicción aparece a la conciencia no sólo como impensable sino también como irrealizable.

Es decir se muestra como afectando a la par al orden de las ideas y al orden del ser.

En una hipótesis radicalmente inmanentista como ésta, a la que hace alusión al Doctor Angélico, no cabe explicarse por qué la mente ha de estar escindida entre conceptos incompatibles y radicalmente irreductibles. Es más, el simple intento de acercarlos anula la propia vida mental. Y sin em-

---

([18]) La identificación absoluta que se da en el subjetivismo entre el conocimiento y lo conocido conduce a esa especie de tautología.

([19]) Los esfuerzos de Hegel por reducir el principio de contradicción a una unidad mental de pensamiento son en cierto sentido una confirmación de lo que aquí afirma Santo Tomás.

bargo el subjetivismo, si es consecuente con sus principios, se ve forzado a admitir la veracidad del principio de contradicción.

5ª. — La tercera consecuencia que deduce Santo Tomás se refiere al juicio. No sólo el conocimiento en general es verdadero dentro de una posición filosófica subjetivista, sino también el juicio. Este se ha de ejercitar exclusivamente a base de las inmutaciones del sujeto pensante. "Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem de ea solum judicat". De ahí que todo juicio ha de ser verdadero al recaer sobre la propia afección o pasión subjetiva en cuanto existe.

Ya en este terreno del juicio se le plantea una dificultad insuperable al subjetivismo. Y lo propio podría decirse del idealismo, guardada la proporción debida.

Si todo juicio había de ser verdadero en el plano de una inmanencia cerrada ¿cómo puede explicarse la falsedad?

La coherencia e incoherencia del pensamiento con el que el idealismo ha tratado de dar solución al arduo problema, no es sino una transposición al plano ideológico del viejo aforismo de la "adaequatio rei et intellectus" (20). Pero el intento no resuelve nada por las siguientes razones:

1º. En una hipótesis subjetivista y si se quiere también idealista el pensamiento fluye según una espontaneidad natural (21). Ha de ser por tanto siempre verdadero, es decir acomodado a las leyes del pensar. En el idealismo y en general en todo subjetivismo no cabe concepto de verdad que no sea el de la verdad lógica.

Por otra parte el conocimiento es pura creación no limitada ni determinada por objetos reales sino de un carácter absoluto.

En tal caso no se comprende cómo la verdad pudiera ser un problema para la conciencia del hombre, y no cabe duda que lo es y no de un modo efímero y superficial.

Una explicación adecuada del conocimiento debe dar razón no sólo de la verdad sino también de la falsedad. Santo Tomás afirma que el subjetivismo no puede explicar el error.

2º. El conocimiento supone una contraposición de sujeto y objeto, sin

---

(20) Sería interesante estudiar como en esta transposición que verifica el subjetivismo y el idealismo al plano de la inmanencia se mantienen las denominaciones y términos del realismo variándolos como si dijéramos de signo. El idealismo construye aún a pesar suyo conforme a lo que podíamos llamar una mitología realista. Ello es un síntoma de que no se puede forzar la naturaleza de la inteligencia.

(21) Aún en el propio criticismo kantiano que por no ser una forma extrema de idealismo tiene algún sentido hablar de falsedad y de incoherencia del pensamiento vemos que la sunsumpción de los fenómenos en las categorías está regulada por la espontaneidad natural de la inteligencia según las indicaciones del esquematismo. En el idealismo absoluto al que aquí nos referimos, donde el conocimiento es pura creación no tiene sentido el problema de la falsedad.

la cual no puede ni siquiera definirse el fenómeno del conocimiento, como lo ha mostrado Nikolai Hartmann (22).

El propio idealismo, ávido de reducir a una unidad absoluta la entidad del conocimiento, no puede eludir la insobornable dualidad que entraña el fenómeno cognoscitivo.

Y es aquí donde surge la pregunta: ¿Es suficiente la mínima contraposición de sujeto y objeto que establece el Idealismo en el plano mismo de la inmanencia?

El subjetivismo y el idealismo no pueden descartar el que en el conocimiento en virtud de su dualidad exista una representación si bien totalmente inmanente. Ahora bien, ¿cómo se explica la multiplicidad representativa, la heterogeneidad e incluso la incompatibilidad de representaciones?

Y en segundo término, ¿cómo podrá esclarecerse el hecho de que una representación siempre lo sea de lo otro, es decir, la intencionalidad que señala lo representado?

Santo Tomás lo expresa con suma precisión: "Objectum cognitum non est idem ac cognoscens, quia idem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est" (23).

La oposición del "cognitum" y del "cognoscens" en el idealismo es mínima (24). Se resuelve en términos de pura inmanencia. No sólo es en este caso inmanente el sujeto que conoce y la modificación que padece en el acto de conocimiento, sino también la representación cognoscitiva. Ahora bien ¿podría explicarse la inmensa variedad de representaciones como puras representaciones del sujeto? ¿Podría explicarse la contraposición cuantitava y cualitativa inagotable de representaciones? ¿No envolvería una incoherencia múltiple el tomar todo ese cúmulo inagotable de representaciones como representación de un único objeto, que en este caso sería el sujeto cognoscente y sus modificaciones? ¿Cómo podría explicarse la claridad, oscuridad y confusión de ideas? Todos estos interrogantes señalan otros tantos puntos cuyo desarrollo originaría una prolija crítica del idealismo. ¿Cómo podría explicarse la oposición de ideas, el aspecto aparente y real, el error y la verdad adecuadamente?

3º. Más difícil aún sería una explicación dentro de una concepción idealista de los diversos estados de conciencia que experimentamos en el conocimiento de las cosas. Frente al saber, nuestro espíritu puede encon-

---

(22) NIKOLAI HARTMANN, *Gründzüge einer Metaphysik. der Erkenntnis*, p. 43, Berlín, 1925.

(23) *De Ver.*, q. 1, a. 3.

(24) Esto acontece porque en el idealismo la idea tiene un valor absoluto ya que es ella y solo ella el "id quod cognoscitur". En el realismo la idea es un medio *quo* su entidad intencional señala lo conocido.

trarse en situaciones variadísimas. La ignorancia total o parcial planteada en torno del "an sit" o del "quid sit" de las cosas, la duda positiva y negativa con sus múltiples facetas, la gama inmensa de los estados de opinión y probabilidad y, por último, la certeza con sus diversas clases y grados. Estos estados múltiples de conciencia no se explican sino como motivados por un comportamiento objetivo. ¿Qué sentido podría tener hablar de ellos en una concepción rigurosamente idealista? (25).

Santo Tomás nos dice que en el subjetivismo absoluto únicamente sería explicable la verdad, y por tanto podríamos deducir que como concomitante psicológico únicamente cabría hablar de la certeza.

4º. Finalmente podríamos considerar que el idealismo rígido representa un ideal absoluto de ciencia. Ahora bien ¿cómo es ésto compatible con la conciencia y experiencia que tenemos de un saber humano limitado y contingente? Nuestro saber es limitado en el espacio y en el tiempo. Dependemos de los otros en el aprendizaje y dependemos también de los objetos que muchas veces son preparados con vistas a una ampliación del saber. La conciencia nos atestigua de una manera irrecusable nuestra dependencia incompatible con un ideal absoluto de conocimiento.

EL CONOCIMIENTO SENSITIVO Y EL IDEALISMO

Acabamos de ver que se puede ampliar el argumento fundamental de Santo Tomás contra el subjetivismo al plano del conocimiento sensitivo, pero aparte de ello la explicación tomista del conocimiento sensitivo en sí mismo considerado aparece incompatible con todo intento de situar la cuestión en el plano del subjetivismo.

La posición del Angélico en este punto de la explicación de la sensación, a partir de su fenomenología, cierra enteramente el camino a toda consideración de tipo conciencialista. Parece como si el Santo Doctor se hubiera querido anteponer a las posibles desviaciones gnoseológicas del subjetivismo moderno y le cierra ya de antemano toda vía de una antinatural interpretación.

La doctrina de Santo Tomás en este punto está por un lado acorde con el sentido común y por otro lado encaja con los resultados de la psicología experimental.

La fenomenología de la sensación explicada a grandes rasgos supone, según el Angélico, dos instancias que las podíamos traducir en términos modernos del siguiente modo:

Primeramente aparece la sensación como una relación entre un ór-

---

(25) También en este caso cabría hacer una detenida fenomenología de estas diversas situaciones de espíritu relacionándola con el idealismo.

gano exterior y un excitante exterior cuya interferencia determina el plano psicofisiológico. En segundo lugar la sensación aparece como si dijéramos localizada en un órgano. Y tal vez por ello la sensación como inmutación corpórea se presta a una determinación cuantitativa, según las leyes de la psicofísica de la que son refractarios los fenómenos psíquicos puros.

Santo Tomás no explica la sensación como un fenómeno que pertenece absolutamente a la inmanencia de la conciencia pura sino como algo que tiene por sujeto al compuesto humano. Por ello su doctrina se desenvuelve en un plano enteramente distinto al del idealismo conciencialista. El conocimiento sensitivo es hasta cierto grado inmaterial, ya que lo es todo conocimiento que tiene en la inmaterialidad la razón metafísica de su razón de ser, pero no lo es de una manera absoluta y simple, sino en cierta medida, porque el conocimiento sensitivo que es un acto vital, de un órgano corporal, entraña un cierto aspecto pasivo que consiste en una alteración físico-química del órgano motivada por la influencia de un excitante externo. Aunque hay que convenir que no basta la inmutación corpórea, sino que se requiere también la intencionalidad del conocimiento que sobreviene a ella.

El Angélico distingue aquí, por así decirlo, una doble fase: la una meramente pasiva que está representada por la impresión e inmutación, la otra es la reacción o actividad del sujeto que sufre la sensación.

Traduciéndolo esto en términos escolásticos, puede decirse que la primera parte representa el aspecto causativo de la sensación y la segunda su aspecto formal ([26]).

EL IDEALISMO Y LA TENDENCIA NATURAL DE NUESTRAS FACULTADES

Las diversas consideraciones que hemos espigado en la noética tomista como contrarias al idealismo pueden ser vistas desde un vértice de unidad como otras direcciones que expresan la ordenación natural de las facultades humanas a la verdad.

Si nosotros reparamos en el impulso natural de nuestras facultades cognoscitivas, tal como es vivido por nosotros en la conciencia, advertiremos que se dirigen a la aprehensión de lo real bajo diversas formas acomodadas a la naturaleza misma de dichas facultades.

La inteligencia exhibe una tendencia natural a la objetividad y a la realidad transcendente que no es sino una manifestación de su ley natural.

([26]) SANTO TOMÁS, *III de An.* 1, 7 y 13.

Las vivencias antecedentes concomitantes y subsiguientes, que acompañan a los actos del pensamiento, manifiestan que nuestro esfuerzo mental se dirige a la aprehensión de una realidad extrínseca. El estudio, el aprendizaje, la invención y la experimentación, principalmente la conducida mediante instrumentos, no es sino un conjunto de energías mentales polarizadas por una objetividad transcendente.

Esta inclinación que brota de la naturaleza misma del entendimiento ha de ser considerada como una inclinación natural.

A veces hay una dirección voluntaria en el ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas, pero aun en este caso, en último término, siempre hay una raíz natural con la cual la propia voluntad tiene que contar.

Ahora bien, si en última instancia nuestras facultades tienden naturalmente al ejercicio de sus funciones, una vez que están determinadas adecuadamente para sus actos, es una exigencia de la naturaleza el que logren sus objetos de conocimiento.

Cuando el Idealismo afirma que nuestras facultades cognoscitivas no alcanzan los objetos tal como ellas creen alcanzar, pretende que renuncien a su propia naturaleza. Si las facultades no alcanzaran su fin natural y específico se frustraría su razón de ser. Por eso dice Santo Tomás: "Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis objeti ordinetur...

Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam, quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto juditio sui objecti. Proprium autem objectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans" ([27]).

Santo Tomás ve una adecuación natural entre la potencia y su objeto que debe realizarse, a no ser que la potencia esté impedida para ello. Su ordenación al conocimiento obedece a las leyes inmanentes de su propia naturaleza intrínseca.

El conocimiento considerado en general y según su propia naturaleza está ordenado a la verdad, porque un conocimiento sin algo conocido es un sinsentido. Todo está en saber qué haya de entenderse por verdad. Pero si tenemos presente la tendencia natural de las facultades humanas, tal como es vivida en la conciencia, habremos de admitir que la verdad carece de sentido, si nuestro conocimiento no alcanza la objetividad transcendente.

José Ignacio de Alcorta y Echevarría
Rector de la Universidad de La Laguna (España).

([27]) Santo Tomás, *Contra Gent.*, III, 107.

VALOR Y EXISTENCIA

El problema que aquí les planteo nace de la actual situación de la *filosofía existencial*. No quiero volver a repetir que en ella el mundo y el hombre están vistos bajo la impresión dominante de una desesperación, angustia y cuidado que hay que sobrellevar. Y debemos, con todo, respecto a la filosofía existencial, realizar "por reacción" la superación e irrupción en la verdadera existencia. Pero aun esto tan sólo descubre un sector en la superficie de las vivencias humanas. Ya anteriormente tengo dicho que puede el hombre percibir, al menos con la misma originalidad que la angustia, también la alegría, la felicidad, la satisfacción. Bollnow, a su vez, de modo semejante y en un ámbito puramente filosófico, había también aludido a una actitud erguida por oposición a una deprimida.

La cualidad de la alegría pura tiene su origen auténtico en aquello por lo que la vida resulta digna de ser vivida. La alegría tiene un fundamento propio más o menos consciente; es algo más que puro goce vital de vivir, que puede suscitarse, aun sin fundamento ninguno, por el mero querer vivir. La alegría, en una palabra, es algo más elevado que el goce, pertenece al ámbito espiritual del alma. Por eso es más que goce y gustar externo. La alegría está emparentada con lo que decíamos que hace de la vida algo digno de ser vivido, con *el valor*. Significa pérdida existencial del ser, si los caminos hacia la eclosión del valor son interceptados, y no acertamos a liberarnos del cerco de los poderes opresores y destructores del valor. En la actitud básica del hombre existe una primitiva intención de lo bueno, de lo avalorado. Y con esto ha quedado planteada una cuestión del todo decisiva.

Hemos comenzado por tomar un punto de partida *metodológico* conforme con la dirección de la moderna filosofía existencial, y según ella nos hemos puesto en contacto con el sentimiento del hombre. Esto era necesario para entablar diálogo con el hombre actual, para el cual es el existencialismo expresión firme del mundo de sus sensaciones. No fuera para nosotros tal el camino único, al menos no el exclusivo que pudiera presentarse como científico ante el foro de la filosofía. Tomando pues como

base el sentimiento de alegría en contraposición al de la angustia, dos son las cosas que tenemos que decir. La actitud fundamental de la angustia como negativa que es y de defensa, debe ser superada por medio de la *decisión*, un "a pesar de" como valor base de las exigencias existenciales. Pero este valor base no tiene contenido, ni le interesa el contenido de aquello que provoca la angustia. Se nos dirá que no se trata de una angustia "ante algo", sino difusa y simplemente presentada. En todo caso, esta pura comparecencia (Zuständlichkeit) de la angustia no siempre es retenida en la filosofía existencial.

Caso contrario ocurre en la alegría. No es defensa, sino positivo *abrirse*, patentia, consagración llena de valor a una posible plenitud. Enciéndese ante algo que se ofrece, esto es ante lo *avalorado*. Nada más que lo avalorado puede dar sentido a nuestro ser. De ahí tiene que arrancar la comprensión del sentido. Cuál sea el fenómeno básico de eso avalorado de que dimana la alegría, es cuestión a la que vamos a dedicar unas palabras. Y ante todo digo conscientemente "lo avalorado" para no mezclar inmediatamente esta expresión con conceptos lógicos, con abstracciones, con generalidades. A todo esto hemos de prestar atención más tarde. Pero "lo avalorado es desde luego expresión usada en la actual filosofía existencial, aun dado que no se quiere afirmarlo. En contraste con lo cotidiano y vulgar cúmplese en la existencia una más elevada autenticidad, algo extraordinario, el salto a esa actitud humana, por más que Heidegger no la quiere apreciar como diferencia de valor. Pero ha de estar conforme con que la plenitud existencial es en nosotros un acontecimiento real.

Aquí está el punto de empalme. Afirmamos la existencia real y admitimos en esa actitud algo grande y digno de ser intentado.

De modo igual pudiera yo decir de otras muchas cosas, valorándolas del mismo modo, tal como la conducta moral, la consagración, la bondad, la hermosura, la profundidad de pensamiento, la altura de la verdad, una generosa plenitud de vida. No lo afirmo porque me traiga provecho alguno, ventajas o placer, es decir, porque suponga un valor para mí, o dicho con Heidegger, porque sea un "valor-para", sino sencillamente porque ya en sí tiene un valor. El carácter de valor propio de una personalidad fuerte le es propio *a su mismo ser* y como tal debe ser afirmado. Y no consiste sólo en que yo u otro lo podamos apreciar y obtener de ello alguna ventaja. Claro que pueden seguirse semejantes consecuencias, pero yo entonces hablaría más bien de un "valor de relación".

Así la pregunta sobre lo avalorado se reduce al fin a la pregunta *sobre la bondad esencial del ente como tal*. Ello supone un adentrarse en campos de fuerzas mucho más preciosos que cuantos pudieran ofrecer otras consideraciones, un penetrar desde el primer término hasta el fondo

más profundo, al sentido auténtico. Entonces se da *sentido* franco cuando se cumple en el *valor*. Este carácter de valor que así se manifiesta no es, por consiguiente, una relación con algo, conmigo, pero tampoco una idea pensada como concepto. Es más bien algo que atañe al ser mismo, algo así como a la personalidad misma humana, a la perfección viviente del ser. Por ello no puedo darme por satisfecho con quedarme junto a Scheler con una pura fenomenalidad. El valor está basado mucho más originariamente en el ser pleno.

De este modo, lo avalorado viene a tener relación definitiva con el ser que se cumple en cada caso, con la realidad concreta del ser. A este carácter de valor que según los casos le viene a ella lo llamaría yo, *valor real concreto*. Real es por ejemplo el desarrollo del valor de la vida, real es la relativa perfección del ser personal, real la obra lograda en el ámbito del arte. Así pues en la valoración se trata primariamente de la realización concreta del valor. La atracción hacia ella tropieza en nosotros con la ley de la gravedad, penetra hasta mis zonas profundas y se dirige al espíritu dignificador, que se justifica a sí mismo en sus aspiraciones. Con esto vengo a profesar un *realismo del valor*, que quiere decir: lo avalorado se apoya en su contenido interior, que el ser real trae consigo, y no sólo en un elemento subjetivo, cuando posible sólo a base de una posición voluntarista de tipo dinámico, que también pudiera ser de modo enteramente distinto. Se atribuye pues valor al ser objetivo mismo en su realidad plena como por ejemplo de lo perfecto, de lo sano, de lo bello, de lo noble, del valor mismo del amor. De todas partes puede de algún modo venirnos el brillo del valor real, o como los antiguos decían lo ἀγαθόν, lo bonum, si hemos conservado la debida capacidad de visión. Puede darse en todos los planos del ser, y lleva de ordinario consigo una *intensificación del sentido*.

Pero tiene singular importancia el que, cuando me enfrento con un valor, a la vez me enfrente también con un *valor esencial*. Surge ante mí, por ejemplo, en una circunstancia concreta el valor esencial de la fidelidad, de la justicia o de la belleza. Tal valor no es algo fortuito, arbitrario, sino que por sí mismo reclama una afirmación y me resulta evidente en su carácter de valor. Estos fenómenos del ser he de intentar buscarlos en los conceptos generales de esencia conforme a su incondicionalidad. En este caso hablamos del valor del bien moral, del valor del amor, del valor de la perfección, del valor de la vida. Y hasta de los hechos más simples del ser puede decirse esto mismo. Hablamos del valor cualidad que a un material o a un objeto corresponde, eso sí para luego poderlo valorar. Un examen más minucioso hace reconocer bien pronto cómo en las zonas ínfimas del *valor - relación* aparece en primer término más bien el valor

útil y cómo, en cambio, en las zonas más elevadas, por ejemplo en lo moral, domina el *valor propio*. Con esto tenemos ya un valor concreto, el cual realiza en sí un valor esencial general, al que podemos llamar a su vez *idea de valor*.

Pero hay que añadir algo decisivo. Al considerar el valor no nos quedamos en el plano horizontal en el sentido de los conceptos generales, conceptos del valor, nos fijamos también en la constitución vertical de lo avalorado en dirección hacia un *Ideal*. Esto quiere decir que en lo avalorado concreto, de que hemos partido, se nos ofrece no sólo una idea general de valor realizada ocasionalmente sino también el hecho de que tal realización puede tener lugar en diversas *dimensiones de profundidad*. Queda con esto dicho que un mismo valor esencial puede alcanzar diversos grados en su realización, diversos planos en la explicitación del valor. Consideremos en la realización valoral de una obra artística, del ser y capacidad personal, en general, de lo logrado, de lo sano, de la fuerza, del trabajo, del amor. Un mismo e idéntico valor base puede al realizarse llegar a profundidades de medida diversa, aunque negamos a la vez, que en el ámbito de nuestro ser finito, pueda lograrse una realización absoluta. Esta queda siempre en ideal. Es decir, el valor está siempre ordenado a un *ideal concreto*, mientras que el puro ser como tal se ordena *sólo* al concepto objetivo general como idea. El grado del valor, con respecto a un ideal concreto, consiste precisamente en su concretidad, en su insustituibilidad, en la singularidad, en el sello individual. Lo individual, por consiguiente, indica el punto en que se sitúa la realización de un valor con respecto a la plenitud absoluta del ideal.

Oigo ahora a alguno que me objeta: No existe tal validez absoluta de valores esenciales generales, que puedan realizarse en el espacio de la temporalidad, o, en su proporción, valores de verdad eterna. Muy al contrario, un estudio cultural filosófico nos ha demostrado el perpetuo cambio de todos los juicios de valor, y no queda otra actitud que la de un *completo historismo relativista*. La objeción es de mucho peso y difícil. Parece tener mucho en su favor. Dada la brevedad del tiempo, no es posible examinar todos los pros y contras. Sólo queremos llamar la atención sobre lo siguiente: No nos fijemos siempre y sólo en los cambios, miremos también alguna vez si no quedan algunos valores fundamentales que en todo tiempo conservan su validez, tales, por ejemplo, valentía, amor, salud, justicia, en una palabra, perfección. Su frecuente falta, como son el odio y la enfermedad, nada dice contra su carácter de valor. Pero cedemos fácilmente al juicio de relatividad porque no se atiende bastante a que los valores básicos tienen diversas *amplitudes de variación*. Puesto que, como hemos dicho, nunca los valores realizados agotan en concreto toda su profundidad, por eso es tanto más comprensible que al fenómeno del valor co-

rresponda realizarse en diversas variantes históricas. Sólo que tal variante no significa relativización alguna del valor básico mismo. Así el amor siempre es un valor, aunque se nos presente con las variantes de Eros, o la de Amor, o la de Caritas, o la de humanitarismo. Tales variantes se sitúan en profundidades. Pero todas estas variantes representan profundidades del todo distintas del valor fundamental del amor. "No hay aspecto alguno tan profundo que agote del todo el contenido de una verdadera idea de valor", dice Newman.

Esto ya nos hace posible señalar la diferencia central entre una consideración de ser y una de valor. *Valor,* acabamos de verlo, tiende a que su contenido como valor general se realice en la realidad singular según diversos planos de realización, o *grados de valor.* Eso constituye su carácter intensivo ascensional y a ello precisamente se atiende. Apunta a un *ideal concreto,* al que procura aproximarse en cada caso la realización en las diversas medidas de profundidad. Cuán terriblemente puede la realidad contrariar a estas tendencias, lo sabemos bien en nuestros días. Hemos visto cómo el antivalor parece casi llegar a dominar resultando sólo fragmentarias y frágiles realizaciones de valor. Pero aun entonces allí están ellas, la pluralidad de sus variantes puede ganar en perfección, sin que por ella venga a ponerse en cuestión el valor básico mismo. Que de verdad ha habido tiempos en que ciertos valores han sido ignorados, y resultan bajo ciertos aspectos, dicho con Scheler, valores ciegos, es un hecho histórico que debe quedar aquí consignado.

Con ello hemos podido fijar la diferencia entre una consideración de valor y una de ser. *En la de ser* sólo interesa si en la realidad se dan los rasgos esenciales para poderle aplicar el concepto correspondiente, por ejemplo, mesa, agua, vida, etc. *En la de valor,* en cambio, se trata del grado en que ese valor se da cumplido en la realidad concreta. Porque lo avalorado es capaz de intensidad, y no así el ser de un puro existir. El sello individual denuncia con precisión hasta qué punto se ha realizado la tendencia del valor. Y así se verifica una unión íntima entre lo *individual y lo general,* sin por eso incidir, a la manera del historismo, en el relativismo del valor. Así también resulta una lógica propia del valor en contraposición con la del ser. En la *lógica del valor* se llega a una interna comprensión de la relación entre lo absoluto y supratemporalmente válido y lo singular. La *lógica del ser,* en cambio, en cuanto lógica, no podrá relacionar lo individual, cuando esto en la cuestión del valor juega un papel tan importante. Si lo singular es destacado a primer término como lo decisivo, la lógica del ser estará en disposición de deducir de la multiplicidad de diferencias y caracteres alguna relativización.

Es de la máxima importancia haberse fijado en esto. La Sofística de la antigüedad paró en un relativismo a causa de su lógica insuficiente, por-

que solo conocía, a la manera de los Eleatas, juicios de identificación cuantitativa. No fué superado sino por los juicios objetivos y por la lógica de relación de Sócrates-Platón. De modo semejante, hemos estado amenazados durante largo tiempo de hundirnos en un relativismo cultural ético, porque no se logró dominar desde una lógica del valor las variantes de las valoraciones.

Estas breves reflexiones sobre el camino hacia lo avalorado a partir de la problemática del existencialismo podemos concluirlas ya añadiendo todavía algunos pensamientos más. Nos resulta ya llano qué es lo que se entiende por valor: El *valor real* es un contenido de sentido, que puede ser realizado como término de un tender consciente o inconsciente hacia diversos grados de intensidad. El grado de realización consiste en el contenido singular realizado, el cual tiene en sí su propio sentido *(Valor propio)*, y a la vez puede estar lleno de valor para algún otro orden *(Valor de relación)*. En cada valor real podemos mirar la realización gradual según los casos, de un valor esencial fundamental, que puede ser denominado *idea* general *del valor*. Al sujeto que valora se le presenta como un deber normativo. En el *ámbito personal* la idea de valor es un llamamiento contínuo a la conservación de la existencia humana; en la *esfera impersonal de la naturaleza* en cambio, lo avalorado es el punto de vista bajo el cual podemos considerar su tendencia interna hacia la perfección, tendencia que constituye lo más íntimo de la esencia de la naturaleza.

Queda todavía por añadir, antes de terminar, un pensamiento central. Hemos hablado de que todo lo avalorado está orientado hacia un ideal de valor. Como tal nunca puede ser colmado en la esfera de la finitud, en los límites del ser temporal. Precisamente, la filosofía actual de la existencia ha percibido en lo más íntimo el límite. Pocas veces en la historia del espíritu se ha hablado tanto de decadencia, incertidumbre, escisión, de la nada de la existencia finita. Demasiado pronto tropezamos con los límites de nuestras conquistas. Así como en las maneras de la filosofía existencial hay que entender al hombre a partir de los límites, así también la esencia del valor. El valor real lleva en sí la limitación que de suyo es contraria a su esencia, porque por sobre sí mira hacia un cumplimiento ideal pleno. Puede con eso considerar su propia transitoriedad como una promesa, en cuanto que en el valor se percibe ese "más" de lo que puede ser en sí lo concreto. Ese "hacia" en el ser finito, hacia el valor que cumple el sentido, es a la vez, respecto a los límites que se van haciendo conscientes un "más allá". En su tanto, a lo avalorado le sobreviene una fuerza arrebatadora. En la finitud hay una verdadera presión a sobrepasarla a ella misma, a probarla ;es como un grito lleno de ansia que excita. Toda línea de sentido avalorada orienta hacia una *superación de la finitud*. Pero no siempre estamos suficientemente movidos por ella.

Lo que del valor en general, y de su orientación hacia un más allá de la finitud, puede decirse en particular del valor personal del *amor*. Agustín conoce un *ordo amoris* que sólo se satisface en el valor supremo. Buenaventura habla del *incendium amoris*, que encuentra su pleno ardor si el amor puede prometerse una permanencia eterna. Aun en las más recientes fórmulas de la filosofía existencial se observa una especial dignificación del amor. Sí, y permítaseme el salto, aun en la literatura moderna; por ejemplo, en Thornton Wilder, cuyo "El Puente de San Luis Rey", nos lleva casi a la nada, se reconoce en definitiva que el puente es el amor, lo único que queda, el único sentido. Y el amor debe ser tenido como el más alto valor personal, que nunca en la finitud podrá hallar su pleno cumplimiento, por más que sea un *puente a la trascendencia*.

Esto que vale del valor en general, y del amor en particular, debe ser dicho de igual modo del *valor personal* del hombre, que encuentra su esfera más íntima en la existencia. Es el fondo básico de todo el desarrollo humano, de sus actitudes y de sus cambios todos. El valor personal es el rostro del ser esencial del hombre; es en verdad una adquisición el que la filosofía existencial ponga de relieve que sólo acontece como plenamente válido según ella lo que tiene lugar con la participación total de la existencia humana. Pero, justamente, de la persona humana es de quien mejor sabemos, que nunca es realizable del todo, ella que es verdadero teatro de fragilidades. Pero es curioso, que el hombre consciente de su deficiencia sea quien abre camino hacia posibilidades más altas. La persona *lleva en sí misma esta relación metafísica*. El hombre se siente, o, al menos, puede sentirse llamado a un movimiento ascencional, a las alturas ganadas en el valor.

Esto pertenece al aspecto originario de los fondos anímicos humanos. Es un fondo que conoce la consagración, la exaltación, el silencio, y queda abierto a ello a base de una capacidad de amor. Pero ¿cómo surge en el valor, en el amor, en el valor personal, este conocimiento de la perfección absoluta con tendencia a trasponer los límites finitos? Apenas puede ello provenir de la finitud misma. ¿No es en su conjunto una indicación de que la tendencia al valor propio del ser, sobre todo en el hombre, debe ser continuada hacia adelante en la línea de lo incondicional? Eso supondría algo más que una mera superación intrahumana, cual hasta ahora la ha visto la filosofía existencial. Pero dada hasta ahora la limitación a la actitud fundamental de la angustia estaba cerrado a todo sentido el *camino de la alegría y con él el de lo avalorado*.

FRITZ-JOACHIM V. RINTELEN.
Profesor en la Universidad de Maguncia.

JAIME BALMES (1810 - 1848)

Don Jaime Balmes, nacido en Vich, Cataluña, el 28 de agosto de 1810, entró a los siete años al Seminario de su ciudad natal y allí aprendió latín, filosofía y teología. A los dieciseis años, estudiante en la Universidad de Cervera, leía a S. Tomás, Belarmino, Suárez y Cayetano. Ordenado Sacerdote, puso al servicio de la Iglesia y de la Verdad el ardor de su celo y las riquezas de su talento. Espartero lo exiló a causa de su protesta contra la venta de los bienes eclesiásticos, y después de la caída del regente, fundó en Madrid un diario anti-liberal. "Diez obras e innumerables artículos salieron de su pluma en algunos años, y lo hicieron no sólo un héroe nacional, sino un filósofo cuyo renombre se proyecta a lo lejos" (1).

Murió el 9 de julio de 1848.

Sus tres obras filosóficas son: *El Criterio* (1845), un tratado de lógica accesible a los espíritus jóvenes y a las gentes del mundo; *Filosofía fundamental*, en 4 tomos (Barcelona, 1846), donde examina, a lo largo de sus diez libros, las tesis fundamentales de la filosofía, y *Curso de Filosofía elemental*, 4 cuadernos (Madrid, 1847), traducido al latín en 1849 y destinado a difundir sus enseñanzas en los colegios y Seminarios.

Citemos, también, *El protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 3 volúmenes, 1848.

I. — IDEA FUNDAMENTAL

Según parece, Balmes se propuso, ante todo, un fin apologético. En filosofía, defiende la verdad contra los grandes errores modernos, y en especial contra el sensualismo de Condillac, el racionalismo de Kant y todas las formas del panteísmo de los idealistas alemanes, Fichte, Schelling, Hegel, para lo cual acude a los grandes pensadores cristianos, especialmente a Santo Tomás, cuya doctrina alaba con singular encomio: es un

---

(1) G. Van Riet, *L'Epistemologie Thomiste*, 1946.

precursor del neo-tomismo. Pero también quiere adaptar ese antiguo pensamiento a las necesidades del siglo XIX, y con ese designio, suele inspirarse en las preocupaciones modernas para situar y, a veces, resolver diversas cuestiones. Comprende cabalmente la importancia asumida por el problema crítico a partir de la obra de Descartes y Kant, y juzga como cimiento de su sistema la solución que a ese problema se aporte en definitiva. Luego se ocupa en fundamentar sólidamente las diversas *ciencias*, físicas, psicológicas y éticas; y su análisis de las ideas fundamentales lo conduce espontáneamente a la metafísica, al principio de contradicción, al ser como objeto de la inteligencia, y a Dios, razón última del ser de todo, aunque no parece retornar plenamente a la intuición fundamental del principio tomista: "Todo es inteligible por el ser". Desconfía de los avances demasiado audaces del pensamiento moderno, que lo indujeron a graves errores, y se inclina a limitar el alcance de nuestra razón. De ahí que su idea filosófica central tienda vigorosamente hacia la unidad, aunque con algunas reservas. Esa idea podría formularse así:

"Nuestra inteligencia, como participación imperfecta de la Inteligencia divina, ..sola razón última del ser de todo, debe reconocer sus límites naturales, pero debe esforzarse también por unificar y explicarlo todo".

Este principio, más metodológico que especulativo, dirige, sin ser explanado, los estudios de Balmes, que se orientan principalmente, como dijimos, hacia dos problemas: el valor de nuestro conocimiento y las ideas fundamentales de las ciencias modernas.

II. — EL VALOR DE NUESTRO CONOCIMIENTO

Al abordar el problema crítico, el primer esfuerzo debe enderezarse a precisar su posición, para formular una respuesta que refute los errores modernos.

1°.) Posición del problema

El conocimiento cuyo valor se indaga abarca no solamente la filosofía, sino también las ciencias y la vida práctica y moral. En un dominio tan vasto, es de capital importancia el deslinde previo de la materia que se estudia. Balmes lo hace con relación a su objeto y al modo de examinarla.

a) *Objeto:* es necesario distinguir, en primer lugar, la *existencia* de nuestras certezas y su *valor*. Un hecho universalmente admitido, que no requiere pruebas ni admite dudas, es la existencia de certezas en nosotros, fruto de un sentimiento natural que ni el escéptico logra desconocer, pues desde el momento en que abandona sus especulaciones, se encuentra en plena certeza.

El valor de nuestras afirmaciones, en cambio, puede ser objeto de examen crítico, pero, ante todo, deben discernirse dos clases de certezas: las *certezas del género humano* que se adquieren espontánea y casi instintivamente, y que, como se fundan en la naturaleza, se justifican por sí mismas y quedan fuera de las inquisiciones racionales; y las *certezas filosóficas*, obtenidas por la reflexión y el razonamiento, que constituyen propiamente el objeto del examen crítico.

b) *Modo de examen:* muchos modernos, para comprobar el valor de nuestras ciencias, las reducen a un principio del cual todas las verdades se extraerían por deducción, y lo buscan en el orden ideal, como Descartes y Hegel, o en la experiencia, como Condillac. Balmes demuestra victoriosamente que si Dios encuentra en su ciencia creadora un principio de esa índole, no ocurre lo mismo para el conocimiento humano, que no lo halla, ni en los hechos de experiencia ni en las verdades *a priori*. Es menester, entonces, renunciar a este método que explora desde el punto de vista del *objeto* de nuestras ciencias, y buscar por el lado del *sujeto* los fundamentos sobre los que se apoyan nuestras certezas, para estar infaliblemente ciertos.

2º.) *Tesis*

La solución de Balmes se resume en la siguiente teoría: *"Hay tres principios o criterios que fundamentan tres grupos distintos de certezas: la conciencia, para los hechos de la vida interior; la evidencia, para las verdades abstractas de orden ideal; el instinto intelectual, para el valor objetivo de nuestras ciencias o de los juicios referentes al mundo exterior"*.

1. — El primer grupo comprende lo que Descartes llamaba *"pensées"*. "Encierro en el testimonio de la conciencia —dice Balmes— todo lo que afecta al yo humano: ideas, sentimientos, sensaciones, actos de voluntad, pensamientos de todas clases; en suma, todo aquello de lo cual podemos decir: yo lo siento" (2). Es el *cogito* cartesiano entendido, no como un principio *a priori*, sino como un *hecho* inmediata e intuitivamente comprobado; en este sentido, constituye de verdad un *principio fundamental*, ya que Balmes afirma que "todo lo que conocemos, en tanto que es conocido por nosotros, implica la conciencia... La conciencia precede a todo conocimiento y no presupone ninguno" (3). Su testimonio es, por tanto, el criterio de verdad infalible para todos los *hechos subjetivos*.

2. — Pero nuestras ciencias están integradas por un sistema de proposiciones abstractas, universales y necesarias, fundadas en su orden sobre

---

(2) *Filosofía Fundamental*, Libro I, n. 149.
(3) *Ibid.*, n. 186.

un primer principio: el de *contradicción;* por esto, el criterio que garantiza su infalibilidad es la *evidencia,* que muestra el predicado y el sujeto como identificados en una misma idea compleja que el espíritu analiza. También, en contra de la teoría kantiana de los juicios sintéticos *a priori,* Balmes sostiene que todo juicio de orden ideal es analítico, incluso cuando es extensivo o se lo obtiene mediante razonamientos nacidos de la evidencia inmediata. En este caso, en efecto, la idea del sujeto es conocida incompletamente y se tiene, de primer intento, la impresión de que el predicado se le agrega desde afuera; pero la búsqueda y el razonamiento hacen surgir una idea total, donde el sujeto y el predicado aparecen analíticamente y con evidencia como dos aspectos idénticos de un mismo objeto.

3. — Queda el problema que Balmes declara "el más trascendental, el más difícil, el más obscuro de la Filosofía" (4). Mientras tratamos de los hechos de conciencia y de las evidencias ideales, permanecemos dentro de lo relativo al propio sujeto pensante; pero, ¿cómo pasar de allí a lo real que está fuera de nosotros?

Podríamos remitirnos al criterio de los cartesianos: "lo que es evidente es objetivamente verdadero", es decir, expresa la realidad que existe fuera de nosotros; pero este criterio no es la evidencia, en el sentido analítico expuesto más arriba, porque en un juicio ideal, abstracto y universal, no hay traza alguna de existencia real. Urge, entonces, un nuevo criterio para fundamentar este paso de lo ideal a lo real: es el *instinto intelectual.* El valor de este criterio está ligado al de la conciencia, pues ambos obedecen a la misma necesidad natural, y si se rechaza la existencia del mundo exterior, debe recusarse igualmente el testimonio de la conciencia que se refiere a nuestros recuerdos, tan íntimamente ligados a ese mundo exterior.

Aquí se impone dos aclaraciones:

a) En primer lugar, Balmes une ordinariamente el *sentido común* con el *instinto intelectual,* porque este criterio es una ley espontánea, "sentida", que no permite una demostración más amplia y que se refiere a objetos admitidos por todos, como la existencia del mundo. Pero el sentido común también tiene por oficio garantizar otras verdades indispensables para la vida, que existen fuera de la filosofía, como discernir los alimentos. Resulta, entonces, que no da sino una garantía *moral,* y para ser utilizado en filosofía debe someterse a la reflexión racional, estar de acuerdo con las conclusiones científicas y ser confirmado por el consentimiento universal.

---

(4) *Ibid.,* n. 221.

b) Además, la reflexión filosófica puede, a su vez, *confirmar* el testimonio del sentido común y del instinto intelectual. Así, el examen del conocimiento sensible, constatando la oposición entre el desarrollo libre de las imágenes y la serie de las sensaciones externas que se nos imponen, muestra que la única explicación razonable es admitir la existencia del mundo externo.

Pero esta conclusión es sólo un aserto que deja intacto el valor primordial del criterio instintivo, fundado en nuestra *naturaleza*. Balmes aplica, entonces, su principio fundamental de que conviene reconocer nuestros límites intelectuales, aún cuando se procure convertir todo en inteligible.

III. — EL FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS

Nuestras ciencias pueden reducirse a algunas ideas fundamentales: la geometría y la física a la extensión; la metafísica al ser; la moral al amor de Dios; la psicología a la conciencia, que es también una primera síntesis subjetiva de nuestras ciencias. Pero la última razón sintética de las cosas y de todas nuestras ideas es Dios, Inteligencia y Verdad subsistente.

Balmes no escribió ningún tratado sistemático de filosofía; se propuso, más bien, examinar las ideas fundamentales de nuestro espíritu para hacer brotar de allí las distintas ramas del árbol de las ciencias; por ello es que retoma el programa de Descartes, pero inspirándose, para realizarlo, en los principios de la filosofía cristiana.

1º.) Ciencias de la naturaleza

Mientras que la sensación nos pone en presencia de hechos contingentes, de objetos concretos diseminados en el espacio, la *idea de extensión* se aparece como una naturaleza inmutable y necesaria que domina todo lo sensible. Sería arbitrario afirmar que esta idea es innata, ya que no la comprobamos en nosotros prescindiendo de la percepción sensible, o con anterioridad a ella; pero, ya se trate de un germen preexistente, o de un fruto de la actividad del espíritu en contacto con la experiencia, lo cierto es que nos pone en presencia de un orden superior al de los cuerpos; su fecundidad es tan grande que engendra directamente todas las tesis de la *geometría*, y es fuente de las *leyes físicas científicas* cuando entra en contacto con el mundo por medio de la sensación. "Así pues, concluye Balmes, parecería que el espíritu humano, en sus relaciones con el mundo material, no posee más que una idea, una idea madre: la de extensión. Esta idea, modificada de mil modos, engendra todas las ciencias que tienen como objeto a la materia. Todo el mundo de los cuerpos descansa sobre esta idea, todo conocimiento humano brota de ella: idea pura con sus relaciones y ramificaciones necesarias, luz que el rey de la

creación recibió de Dios para conocer y admirar las maravillas de su dominio" (5). Empero, en las ciencias físicas intervienen otras dos ideas, proporcionadas por la metafísica.

2º.) *La Metafísica*

La idea más general que encontramos en nosotros es la del *ser*, fundamento de la metafísica y objeto de nuestra inteligencia. Esta idea es simple e inmediata, y se aplica a todas las demás, concebidas como formas del ser; pero primeramente designa la existencia actual, y en función de ella, concebimos lo posible. Tras adoptar este punto de vista, Balmes no ve sino una *distinción de razón* entre la esencia y la existencia, incluso en las creaturas. "Dos cosas son distintas, dice, cuando una no es la otra. Que se nos diga lo que sería la esencia haciendo abstracción de la existencia" (6): un puro no ser, dado que el ser designa ante todo la existencia actual. Sin embargo, la esencia creada no se convierte en necesaria e infinita, como se le objeta, porque ya no se comparan dos propiedades de una esencia, como la de cuadrado y de cuatro ángulos rectos, sino una cosa consigo misma en dos estados: el cuadrado posible (esencia), y el mismo cuadrado, pero real (existencia): "En tanto haya esencia, habrá existencia; si la esencia se desvanece, la existencia debe desaparecer. ¿Dónde estriba la contradicción?" (7). En resumen, en las creaturas "la esencia no se distingue de la existencia; no obstante, la primera es finita, la segunda, contingente". "En Dios, la existencia se identifica con la esencia de tal suerte, que la no-existencia implica contradicción y la esencia es infinita" (8).

La idea de ser aparece en nosotros de una manera semejante a la de extensión: no es innata, pero por su carácter absoluto domina todo lo sensible. Rige incluso la geometría en tanto que, combinada con el no-ser, engendra el principio de contradicción, base de todos los razonamientos. Indirectamente, interviene en las ciencias físicas porque hace nacer la idea de unidad y, al negarse ésta, la de *número;* por otra parte, el ser concebido después del no-ser engendra la idea de sucesión que, aplicada juntamente con el número a los hechos de experiencia, nos da el *tiempo*. Ahora bien: como el tiempo y el número son dos ideas indispensables a las leyes de la naturaleza, se deduce que todas las ciencias de lo real, metafísicas y

---

(5) *Ibid.*, Libro III, n. 265.
(6) *Ibid.*, Libro V, n. 90.
(7) *Ibid.*, n. 92.
(8) *Ibid.*, n. 94.

físicas, tienen un doble fundamento: la extensión y el ser, fuentes del número y del tiempo.

3º.) La Psicología

Balmes analizó, con especial cuidado, las actividades de nuestra alma. Al hablar de la sensación, señala un aspecto afectivo que se desarrolla por nuestras pasiones, pero no insiste sobre ese punto; habla, principalmente, del conocimiento sensible, de las ideas intelectuales, de la voluntad.

a) El *conocimiento sensible* nos pone en relación con el mundo exterior, nos lo hace conocer mediante *representaciones*. pero todos sus indicios no poseen el mismo valor. "En mi concepto, dice Balmes, la única sensación que trasladamos al exterior, y que no podemos menos de trasladar, es la extensión; todas las demás se refieren a los objetos sólo como efectos a causas, no como copias a originales. El olor, el sabor, el sonido, no nos representan nada que se parezca a los objetos que los causan; pero la extensión sí; la extensión la atribuímos a los objetos, y no podemos concebirlos sin ella" (9). Fuera de nosotros, el sonido no es más que una vibración del aire; la luz, un fluído que cae sobre las superficies, etc.; nuestra reacción subjetiva es quien crea las cualidades sensibles: sólo la extensión es totalmente objetiva. "De esto se infiere, también, que el mundo exterior no es una pura ilusión, que existe en realidad con sus moles inmensas, sus variados movimientos, su geometría infinita; pero que gran parte de su belleza y encantos se hallan más bien en nosotros que en él" (10).

b) El *conocimiento intelectual* es lo propio del hombre. Balmes se rehusa enérgicamente a resumir todas nuestras cogniciones en los datos sensoriales, como lo hacen Condillac y Locke. Hace resaltar en las ideas los caracteres de necesidad, de inmutabilidad, de absoluto, que impiden reducirlas a cualquier representación sensible.

El espíritu conoce de dos maneras: por *intuición* y por *razonamiento*. La intuición, en general, "es el acto con que el alma percibe un objeto que la afecta" (11). La inteligencia puede ejercerla de dos modos: *inmediatamente*, si el objeto mismo se presenta y es percibido de manera directa, como ocurre en la intuición de nuestro yo pensante; *mediatamente*, cuando en una idea representativa "se ve el objeto sin combinaciones de

---

(9) *Ibid.*, Libro II, n. 49.
(10) *Ibid.*, n. 53.
(11) *Ibid.*, Libro IV, n. 69.
(12) *Ibid.*, n. 76.

ninguna especie" (12), como, por ejemplo, si vemos en nuestra conciencia la realidad de las otras conciencias humanas.

El razonamiento es el dominio de las ciencias abstractas. "El conocimiento discursivo es aquél en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo, y se lo forma, por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales, cuyo enlace en un sujeto encontró mediante el raciocinio" (13). Pero el valor de estos conceptos no rebasa, por sí solo, el mundo posible. No pueden expresar lo real sino con la ayuda de la intuición, pues ninguna inteligencia se reduce a esos objetos abstractos: tiene, cuando menos, la intuición de su propia existencia, que la coloca en plena realidad; además, gracias al criterio del instinto intelectual, sabemos que nuestras principales ideas, y en modo particular, la de extensión, combinada con la representación intuitiva sensible, expresan verdaderamente el mundo exterior.

c) Pero, si nuestras ideas son tan radicalmente distintas de las sensaciones, ¿cómo pasamos de unas a otras para alcanzar lo real concreto? El problema se imponía aún con mayor fuerza para los escolásticos que aceptaban el adagio de Aristóteles: "Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu". Santo Tomás unía los extremos mediante el *intelecto agente*, que Balmes califica como una "invención ingeniosa" (14), pero que no juzga indispensable. Según él, basta con apelar al papel de la conciencia, centro común donde se unifican y entran en comunicación todas nuestras actividades psíquicas. "¿Por qué ésta (el alma), con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones, y representaciones sensibles, y de cuanto halla en su conciencia " (15). Así, la conciencia resulta un primer principio sintético que reduce a la unidad nuestros diversos conocimientos y todas nuestras actividades.

4º.) La moral

Además del conocimiento, poseemos la voluntad libre, cuyas actividades están regidas por la ciencia moral. De acuerdo con su plan, Balmes buscó, minuciosamente, los fundamentos de la moralidad. No sólo rechaza las soluciones erróneas del utilitarismo, del kantismo, etc., sino que tampoco se satisface con las fórmulas escolásticas que explican la bondad moral por el fin último o beatitud: esta vía ofrece el peligro de confundir la moralidad con la felicidad, y de "reducir la moral a un cálculo que despojaría la virtud de ese brillo purísimo que nos atrae y encanta" (16). Pre-

---

(12) *Ibid.*, n. 78.
(14) *Ibid.*, ns. 48 y 50.
(15) *Ibid.*, n. 125.
(16) *Ibid.*, Libro X, n. 217.

fiere, pues fundar todo el orden moral sobre al *amor de Dios*. Considerada en Dios, esta base es algo absoluta, ya que Dios se ama a sí mismo por esencia, y en ello finca su santidad absoluta. En nosotros, el amor de Dios bajo la forma de tendencia inscripta en nuestra naturaleza, es la primera fórmula de la ley natural de donde emanan todas las demás, incluso nuestros deberes para con el prójimo a quien debemos amar por Dios. Este es, entonces, el cimiento de las ciencias morales.

5º.) Dios, cima de todo

Entendida así, la moral quizá hallara su lugar propio después de la teodicea; sin embargo, quisimos reservar esta última para el fin porque expresa muy bien las cúspide en que acaba toda la filosofía de Balmes.

La existencia de Dios puede establecerse de diversas maneras:

a) *Como ser necesario:* No se puede llegar a Dios por el simple análisis de esta idea, pero es suficiente con saber por experiencia que algo existe. "Si existe algo, ha existido siempre algo, y no es concebible un momento en el que se hubiese podido decir con verdad: "no hay nada...". De la nada, ¿puede salir algo?... Luego, ha existido siempre algo, *sin causa, sin condición* de la cual dependiese: consiguientemente existe un ser necesario, que es Dios" ([17]).

b) *Como fundamento de los posibles:* Los conceptos intelectuales cuyo valor objetivo conocemos por la intuición intelectual, dominan el mundo sensible y nuestra propia razón con su carácter de necesidad, de universalidad y de absoluto. No pueden explicarse por la creatura, y encuentran su único fundamento en la inteligencia eterna de Dios que, establecida así, es a su vez la única garantía de nuestros criterios de certeza infalible.

c) *Como fuente de nuestra vida intelectual:* Balmes redescubre la prueba agustiniana al basarse sobre el hecho, de nuestra vida intelectual, inmediatamente comprobado por la conciencia, y sobre sus cualidades de unidad, de orden, de verdad, cuya única explicación es Dios. "Y aquí observaré de paso —dice— que esa comunidad de razón entre todos los hombres, de todos los países, de todos los siglos; esa admirable unidad en medio de tanta variedad; ese acuerdo fundamental que no destruyen la diversidad y contradicción de las opiniones, es una prueba evidente de que las almas humanas tienen un origen común; que el pensamiento no es obra del acaso; que más arriba de las inteligencias humanas hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina, dotándolas desde el primer momento de su existencia, de las facultades que necesitan para percibir y cerciorarse de lo que perciben. El orden admirable que reina en el mundo

---

([17]) *Ibid.*, n. 10.

material, el concierto, la unidad de plan que se descuben en él, no son una prueba más concluyente de la existencia de Dios que el orden, el concierto, la unidad que nos ofrece la razón en su asentimiento a las verdades necesarias" (18).

Estas pruebas desembocan en un verdadero conocimiento de Dios. Para completar este conocimiento, atribuímos al Creador todas las perfecciones de las creaturas, pero purificadas de toda imperfección y llevadas a un grado infinito. Dios aparece, de esa manera, como la última explicación de todo: del mundo físico que nos es exterior, del mundo psicológico de nuestras actividades conscientes, del mundo moral, individual y social, y del mundo lógico de nuestras verdades y de nuestras ciencias.

4º.) Conclusión

Balmes, en su vida demasiado corta, no pudo dar acabamiento a las riquezas de adaptación y de síntesis que nos revelaban sus escritos. Frente al gigantesco cometido de construir una crítica católica opuesta a las destrucciones kantianas, prefiere apoyarse en la naturaleza, garantizada por Dios, aunque no se atreve a plantear el problema en toda su extensión y rigor científico; por otra parte, cede inconscientemente al cartesianismo triunfante cuando no concede más que un valor en buena parte subjetivo a las cualidades sensibles. Frente a la vasta síntesis tomista, no hay duda que se muestra atraído por sus grandes ideas fundamentales, pero no parece haber visto la importancia de la teoría del acto y de la potencia, lo cual explica sus hesitaciones en admitir las dos teorías tomistas de la esencia y la existencia y del intelecto agente.

Sin embargo, esas imperfecciones no impiden que Balmes sea un gran filósofo que domina la variedad de los problemas que aborda, a los que impone una verdadera unidad. "Dios y el conocimiento humano: he aquí nuestras aspiraciones a un conocimiento integral: éste es el auténtico principio de unidad de la filosofía de Balmes. Dios es el Creador de la "naturaleza", el que nos dió una actividad capaz de producir representaciones y nos imprimió un instinto intelectual que garantiza su objetividad: por tanto, no puede concebirse ninguna oposición entre la verdadera filosofía y el "buen sentido". La conciencia, el yo: tal es la razón próxima de la unidad que descubrimos en Balmes. En el yo se realiza la unión de lo sensible y de lo inteligible, de lo real y de lo ideal, de la razón y del instinto (19).

Merced a esta orientación de su pensamiento, Balmes se vinculó tanto con la filosofía de San Agustín como con la de los escolásticos y de San-

---

(18) *Ibid.*, Libro IV, n. 151.
(19) G. VAN RIET, *L'Epistemologie Thomiste*, p. 32.

to Tomás; se preocupó, sobre todo, de poner en resalto las doctrinas esenciales de esos grandes pensadores, adaptándolas a su siglo. Con ello, cumplió con antelación el programa que trazaría León XIII, y se situó entre los mejores operarios precursores del neotomismo.

F. J. THONNARD, A. A.

Profesor en la Facultad de Filosofía de los P.P. Agustinos de St. Gerard (Bélgica).

Traducción del francés por

ALMA NOVELLA MARANI.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA METAFISICA DEL SER Y DE LA PERSONA, EN EL IV CONGRESO ITALIANO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS CRISTIANOS

En el *Alloisianum* de Gallarate tuvo lugar durante los días 13, 14 y15 de septiembre de 1948 el *IV Congreso de estudios filosóficos cristianos* para profesores universitarios. S. E. el Ministro Guido Gonella honró con su presencia las deliberaciones del día central. La asistencia de tres ilustres representantes del pensamiento filosófico de naciones hermanas dió al Congreso un aspecto de internacionalidad: era el Prof. Le Senne de la Sorbona, el Prof. Mons. Mansion, de la Unversidad de Lovaina, y el Prof. P. Todolí Duque, del Instituto Vives de Madrid; a último momento, el Prof. P. Bochenski O. P., de la Universidad de Friburgo, que debió representar la Suiza católica, se vió imposibilitado para intervenir. Estuvieron presentes los miembros del Comité promotor: Profesores Battaglia, Guzzo, Padovani, Sciacca, Stefanini, P. Giacón, y los Profesores Carlini, Giuliano, Rotta, Capone-Braga, Caramella, P. Bozzetti, Mons. Zamboni, Castelli, Lazzarini, Redano, Rossi, Bontadini, D'Arcais, Bongiovanni, Vanni-Rovighi, Del Noce, D. Pelloux, D. Amerio S. S., P. D'Amore O. P., Morandini S. J., P. Dalle Nogare S. J. Se adhirieron, aunque les fué imposible intervenir, los Profesores Tarozzi, Resta, Ferrabine, Caló, La Via, Barié, Ottaviano, P. Dezza S. J., P. Chiocchetti O. F. M., De Simone, Mazzantini, Gentile, Gui, Petruzzellis, Bonafide, Pareyson, Mons. Campo, P. Fabro P. S., P. Scimé S. J., y el Prof. Chaix Ruy, de la Universidad de Aix Marseille.

Las discusiones giraron alrededor del tema: *La estructura de la metafísica*. En efecto, después que en el Primer Congreso de 1945 se discutió acerca de las corrientes agustiniana y tomista de la filosofía cristiana; después que en el Segundo Congreso de 1946 se trató las relaciones entre el pensamiento cristiano y el pensamiento antiguo, medioeval, moderno y contemporáneo; después que el Tercer Congreso de 1947, iniciando el trabajo teórico constructivo en torno al punto de partida de la investigación filosófica, consideró que ésta se desenvuelve, ante todo, en relación con el problema me-

tafísico, se había resuelto, ya al final del Tercer Congreso, que debían examinarse los principios, las articulaciones y las conclusiones principales de una metafísica acorde con las doctrinas del Cristianismo, y que, por tanto, propusiera especialmente una demostración racional de la existencia de Dios. El Prof. Bontadini fué el encargado de preparar el terreno para la discusión, y el esquema que propuso se comunicó desde el mes de mayo a cuantos debían participar en el Congreso.

Este tuvo comienzo, de hecho, con dos introducciones: una del Prof. Bontadini, y otra del Prof. Stefanini. Era natural que las dos corrientes del pensamiento de la filosofía escolástica manifestaran su modo de concebir y exponer el contenido de una metafísica.

La corriente llamada *intelectualista* considera la filosofía como actividad de la pura razón, trabaja sobre el contenido de conceptos formulando afirmaciones y raciocinios, demuestra las tesis propias con argumentos objetivos, y estudia incluso la voluntad, el sentimiento, la conciencia, el corazón, pero no para ofrecer su voz como una prueba, ni para transformar su testimonio en demostración, sino que, para ella, la voluntad, el sentimiento, la conciencia, el corazón, tienen un valor práctico, no un valor especulativo; ciertamente, la elección y la decisión son las que dan méritos al hombre, pero ellas no hacen más que seguir lo que la razón indicó como digno de hacerse: *nihil volitum quin praecognitum"*; la razón, el intelecto, la mente, llenan el cometido de la especulación, mientras que la voluntad, el sentimiento, el corazón, cumplen el de la acción.

La corriente llamada *voluntarista* rehuye esta distinción, o, si la admite, atribuye a la voluntad, al sentimiento al corazón, un poder directivo sobre las especulaciones de la mente y de la razón, un valor cognoscitivo superior al de la misma razón: "el corazón tiene sus razones que la razón no conoce". Para ella, un razonamiento sobre la base de puros conceptos es un razonamiento abstracto que puede conducir muy lejos de la percepción exacta de la realidad, mientras que un raciocinio vivo, concreto, encarnado en un acto de voluntad, en una palpitación del corazón, en un ímpetu del sentimiento, aprehende y revela la auténtica realidad, el fondo genuino del yo y de las cosas.

De aquí se sigue que, al dar por seguro que los conceptos de la mente refieren —según el modo de conocer propio del hombre— la realidad como es en sí misma, y que el concepto primero y fundamental de la mente es el concepto de ser, del cual pueden inferirse, mediante el uso de la luz intelectual, algunas primeras afirmaciones y principios, y mediante el contacto con la múltiple existencia externa e interna, algunas conclusiones, la corriente *intelectualista* construye, con las necesarias cautelas, una metafísica, es decir, una ciencia, primero del ser en general y después de un Ser no físico y

corpóreo, requerido por la existencia de entes físicos y corpóreos insuficientes para existir por sí y en sí mismos.

La otra corriente, por el contrario, tomando como dato primero e incontrovertible de la investigación filosófica el *yo* concreto, el individuo, la persona, con todas sus actividades y posibilidades, con todas sus dotes y todas sus deficiencias, antes de aventurarse al conocimiento de un mundo exterior y extraño examina el mundo interior de la conciencia, lo sacude y lo hace resonar, escucha sus voces y sus respuestas, indaga sus presencias y ausencias, sus testimonios y necesidades. y afirma así, en un primer momento, que ese *yo* pertenece a un mundo diverso del opaco y sordo de la corporeidad, pero en seguida concluye en la existencia de otro *Yo*, exigido por el anterior, infinitamente más perfecto y trascendente, un Absoluto, Dios.

Con estas premisas, podía asegurarse *a priori* que se manifestarían en el seno del Congreso dos formas de metafísicas; una metafísica del ser y una metafísica de la persona, y que ambas serían, ya diversas pero complementarias, ya opuestas e irreconciliables. En efecto, podía decirse que la metafísica de la persona era un caso concreto y una aplicación particular de la metafísica del ser, porque también la persona es un ser y, por tanto, verifica plenamente en sí los principios del ser; aún el yo, pensamiento, acción, concepto o volición, se presenta con los caracteres del devenir, de la finitud y de la insuficiencia, y por ende, requiere una Persona Absoluta, un Amor creador y próvido. Por otra parte, podía decirse que la metafísica del ser se sirve de los conceptos de una metafísica de la persona, y no puede concluir en un Dios cristiano sin la experiencia del yo personal, y que una metafísica de la persona se sirve, a lo menos de hecho, de los principios de la metafísica del ser no sólo para afirmar, sino para probar racionalmente la existencia de un Yo perfectísimo y trascendente. Pero también era posible prever que la metafísica de la persona, concebida en una atmósfera de trascentalismo kantiano, no lograría evadirse de esa atmósfera y no podría insertarse, por consiguiente, en una metafísica del ser de tipo aristotélico-tomista.

De este modo, por no reconocer ningún valor noético a las voces del yo, del sentimiento, de la exigencia moral y religiosa, la metafísica del ser se arriesgaba a quedar como sorda ante esas voces, a reducirse a un orgulloso abstractismo, confundiendo sus propios conceptos con la realidad, y asignando un valor absoluto e impersonal a una objetividad carente de vida y de valor.

Y no solamente hubiera podido llegarse a ese divorcio inconciliable entre las dos formas de metafísicas, sino que, tanto en una como en la otra, podían sostenerse posiciones reñidas, de derecho, con las verdades cristiano-católicas, aunque de hecho se conciliaran en las intenciones y en la expre-

sión; era posible chocar contra ciertos escollos más o menos manifiestos que, en mayor o menor medida, hubieran estorbado un efectivo arribo al puerto del cristianismo. Sin duda, una conciliación era el ideal que todos acariciaban, y hasta una exigencia objetiva requerida por los puntos comunes de partida y de llegada; pero, a la vez, no podía llegarse a ella en virtud de un compromiso demasiado fácil y simple.

Al principio de los trabajos del Congreso, el Prof. Bontadini propuso su modo de situar una metafísica del ser, e inmediatamente después el Prof. Stefanini adelantó su planteo de una metafísica de la persona. Ante todo, el Prof. Bontadini ratificó cuanto había defendido y propuesto el año anterior en lo referente al punto de partida de la investigación filosófica, y afirmó que tenemos a nuestra disposición un dato de hecho, una experiencia no cerrada, sino abierta a una ulterioridad que incluso puede interpretarse como sentido del misterio; experiencia que al dar origen a un discurso fundado, a través del concepto de ser, toma como norma el principio de no-contradicción. Empero, la mente afirma inmediatamente después otro principio, no ya normativo del discurso, sino de la realidad, del ser como tal, y es el principio de la no-contrariedad del ser mismo, la afirmación de que una misma cosa, bajo un mismo punto de vista y al mismo tiempo, no puede ser y no ser aquello que es. Sin embargo, como la experiencia de nuestros estados de conciencia o del mundo exterior se nos muestra como un continuo devenir, y el devenir no puede ser originario, absoluto, autosuficiente, este principio requiere, para no presentarse como contradictorio, como suficiente e insuficiente a la vez, la existencia de un ser absoluto que sea la causa de su ser contingente. La relación entre el Ser absoluto y el ser relativo es, entonces, una relación de creación, consciente y libre, porque no puede admitirse ninguna suerte de dependencia en el Ser absoluto.

También el Prof. Stefanini ratificó su punto de vista en cuanto al principio de la investigación filosófica, y en consecuencia, refirmó que el primer dato experimental es el propio yo, el yo integral, y que el primer deber del filósofo es poseer de veras este yo, conquistar la propia intimidad que no es ni puro logos, ni pura persona, sino conjuntamente racionalidad e individualidad, pensamiento y sentimiento. Una psicología racional puede conducir, así, a una teología racional, porque ilumina la unidad, la sustancialidad, la espiritualidad, y por tanto, la trascendencia del yo sobre sus actos y sobre lo empírico en general. El yo, por lo demás, es reconocido como productor, no ciertamente del mundo, pero sí de una representación del mundo, considerado como un choque, como un obstáculo para la propia individualidad. Se lo estima, en consecuencia, como finitud, y el Infinito es juzgado como aquello que lo mide. No nos llamaríamos mortales si no estuviéramos unidos a lo eterno que nos sostiene. Llegamos a Dios a través de las condiciones que ha puesto en nosotros. Basándonos en los influjos de

la presencia del Absoluto en nosotros, o sea, en los sentimientos de adoración y de temor, nos aprehendemos como derivados del Absoluto. No hallamos en nuestros actos singulares la resolución completa de las cosas, sino que debemos buscarla en el Todo que las abarca. Sentimos un vivo deseo de sistematización universal, que es un indicio de la habitación de Dios en nosotros. Queremos que nuestras conclusiones sean válidas para todos, pero esa exigencia no se satisface más que admitiendo a Dios. Tendemos a una ciencia perfecta, y en este sentido, realizamos en nosotros la imagen de Dios. Después de conocernos a nosotros mismos, y mediante un proceso de analogía, podemos elevarnos a cierto conocimiento de las características y propiedades del Absoluto.

Planteadas estas dos posiciones, los diversos congresistas tomaron sucesivamente la palabra para exponer sus pareceres y señalar los contactos y las divergencias entre ambas metafísicas. Si seguimos, no el orden cronológico de las exposiciones, sino el sistemático de las adhesiones, no hay duda que la voz más autorizada y decidida que se anotó en la metafísica del ser fué la del Prof. Padovani. La metafísica es la ciencia que estudia los aspectos más generales de las cosas en cuanto entes, es decir, las causas, los efectos, etc. Por tanto, es un tipo de conocimiento estructurado con juicios analíticos, o sea, por aquellos cuya negación implica una contradicción, como las matemáticas. El aspecto más universal de las cosas es el de ente, pero éste, para ser genuino, debe concebirse no como algo vacío e indeterminado, al modo de Parménides o Hegel, sino como incluyendo en sí todo ser y toda determinación del ser, al modo aristotélico-tomista. Entonces se hace manifiesto que el ente, y todo ente, es uno en sí, y además, que es verdadero y bueno por las relaciones que establece con respecto a quien puede conocerlo o quererlo; uno, verdadero y bueno son las propiedades del ente llamadas trascendentales en sentido escolástico, porque pueden ser referidas a todos los entes. Pero la característica de la unidad origina los principios de identidad y de contradicción: todo ser no puede ser otra cosa que lo que es, y debe tener todo lo que le compete; la característica de la verdad funda el principio de razón suficiente: todo ser, siendo incontradictorio y racional, es inteligible, y por tanto, el ente que deviene —por ejemplo—, que es incontradictorio e inteligible, postula una causa, y entonces, en razón del principio de causalidad, se pasa de la experiencia de las cinco formas de devenir a la afirmación de un ente cuyos atributos lo definen como Dios; en fin, la característica de la bondad cimenta el principio de finalidad; todo ser tiene un valor y tiende a conservarse a sí mismo, lo cual, aplicado al hombre, se convierte en el principio de moralidad; el hombre debe realizarse plenamente a sí mismo. Todo esto configura las bases de una teología racional o de una ética natural, tanto más cuanto que el mismo camino que conduce a la afirmación de la existencia de Dios lleva también al

conocimiento de la esencia divina y de sus atributos. En un momento ulterior, pueden construírse sobre ellas una psicología y una cosmología, y tener así una ciencia metafísica completa, de carácter eminentemente especulativo, pero enderezada a informar una ciencia y una disciplina de la vida.

Hubo otros congresales que se decidieron, en lo fundamental, por una metafísica del ser. El Prof. Capone-Braga afirmó que el momento más importante para una estructuración de la metafísica es el punto de partida del ser, más bien que el de la persona. De hecho es verdad, por ejemplo, que el valor no es independiente de la actividad del sujeto, pero ante todo se impone por su contenido ontológico; tampoco el problema de la relación entre los entes puede considerarse con independencia de la actividad del sujeto, pues el punto de vista subjetivo es una condición para percibir esa relación, y sin embargo, ella existe prescindiendo del sujeto ya que es impuesta objetivamente por la naturaleza de las cosas. Incluso en la persona espiritual no todo es creatividad, desde que nos hallamos siendo lo que somos sin tener parte en ello: las tendencias naturales no dependen del sujeto porque no nos hemos dado la existencia a nosotros mismos, y entonces debemos ir más allá de la persona humana; éste es el momento religioso, en que se tiende hacia Dios. Y en cuanto al modo de ir a Dios, no tienen valor las objeciones que Kant esgrimió contra los argumentos tradicionales de la existencia divina: no es un paralogismo el argumento ontológico, sino la objeción contra él, porque la prueba en que se funda —la existencia no puede deducirse analíticamente de la esencia de ningún ente— vale para los entes contingentes y no para el ente absoluto; al impugnar el argumento ontológico, Kant confunde lo eterno con lo temporal y aplica a Dios lo que debe achacarse a la temporadidad, y al refutar el argumento teleológico confunde lo contingente con lo necesario pues, deteniéndose en un simple demiurgo, niega ilógicamente el carácter de la creatividad al ser de veras necesario.

El Prof. Caramella, después de exponer y comparar críticamente las concepciones aristotélica y tomista en torno al acto puro, sostuvo que se debe partir de una metafísica del ser, pero integrada con una metafísica de la persona. No obstante, al explicar el carácter de esa integración, no adujo los motivos y los procesos propios de una metafísica de la persona según la descripción del Prof. Stefanini, sino que demostró simplemente la necesidad de recurrir a los conceptos de persona, de voluntad y de amor, que son propios de la metafísica del ser cuando trata los entes dotados de personalidad. En efecto, la exposición crítica del pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás no abandonó en ningún momento la atmósfera de la metafísica del ser, y se afirmó que, mientras para el Estagirita Dios es acto puro porque carece de toda potencialidad, y por ende, es inteligencia pura susceptible de ser concebida como pura teoría, para el Aquinense, imbuído de

cristianismo, Dios es acto puro en la plenitud del amor y de la expansión porque es Padre, Creador y Redentor, y en cuanto tal, está también sometido a la potencialidad, hasta el misterio de la Pasión. Para convertir la metafísica racionalista de Aristóteles en filosofía cristiana, es menester integrarla con el aporte de Santo Tomás.

En realidad, más que una conciliación entre la metafísica del ser y de la persona se trataba de una inserción de los problemas de la personalidad en la metafísica del ser, aludida y aceptada ya por los Profesores Bontadini y Padovani. En el mismo sentido, hablaron de conciliación entre los dos puntos de vista los Profesores Mons. Mansion y Mons. Zamboni. El primero se refirió, precisamente, a una complementación, añadiendo que las disenciones se debían a los métodos de estudio. Es cierto —aseveró— que urge retomar la vía del ser, porque con ella se logra la afirmación de la existencia del Ser infinito; empero, no es una ciencia perfecta de éste, pues si se nos pregunta si Dios es conocimiento y amor, necesitamos recurrir a una metafísica de la persona. Y aun después de este recurso, como no disponemos más que de una inteligencia abstractiva, discursiva y parcial, debemos recurrir a todas las ciencias filosóficas para elaborar un concepto cada vez menos imperfecto de la Divinidad. También el segundo expositor manifestó que los puntos de vista de Bontadini y Stefanini no se excluyen recíprocamente, sino que se completan, pero no adujo más razones que las ya aportadas por Caramella y Mansion. Si es verdad que el primer concepto de ser puede extraerse de cualquier experiencia, es igualmente indudable que debemos recurrir en seguida a los datos de la conciencia. El comienzo de la metafísica es el concepto de ser en general; sólo después se considera a los seres individuales. Después de aclarar los conceptos de ser y de existencia, se llega a los conceptos de dependencia, de insuficiencia y de causa, y por tanto, al concepto de acto, de ser puro como *"ipsum esse subsistens"*. Retornando, en fin, a la propia conciencia, percibimos todas las perfecciones de nuestra personalidad, y las aplicamos a Dios en el grado eminente que le corresponde.

Los Padres Todoli y D'Amore, expertos conocedores de la metafísica del ser aristotélico-tomista, aclararon muchos de sus conceptos fundamentales, sobre todo los referentes a la naturaleza de la metafísica, a su necesidad y estructura, partiendo del concepto de ser y de los principios primeros que de él se derivan, vale decir, los principios de contradicción, de causa y de finalidad. Tomaron la palabra después de los Profesores Carlini y Sciacca, e insistieron sobre la necesidad de separar los campos de la fe y de la filosofía, los problemas de la verdad y del ser, observando que cuando se habla de conciencia religiosa no se trata de un sentimiento ciego, sino también de razón, porque esa conciencia está totalmente impregnada de inteligencia.

El Profesor Don Pelloux subrayó que, desde un punto de vista histórico y teórico, sobre todo después de los trabajos de Jaeger y Bignone, los estudios acerca de la metafísica aristotélica alcanzaron actualidad y un profundo interés, especialmente en relación con el platonismo, con la doctrina de las Ideas y con las comparaciones entre la doctrina de los primeros principios y la de la sustancia que, en Aristóteles, es concebida como lo incomunicable y lo distinto, y en ella se funda el principio de identidad, del cual deriva el principio de no-contradición. El Profesor Morandini afirmó que la estructura de la metafísica se apoya sobre el concepto de ser, y por consiguiente, debe investigarse, ante todo, de dónde surge ese concepto y cuál es su contenido; la dilucidación del valor del concepto de ser mostrará con evidencia que la metafísica del ser es necesariamente una metafísica crítica. El Profesor Dalle Nogare declaró que estaba de parte de la metafísica del ser en virtud de la metafísica de la persona y del amor tal como resulta de las obras de Santo Tomás. El ser, para Santo Tomás, no es *"senza polpa"*; el ser es acto, e incluso el acto por excelencia, y si como *"entelequia"* el acto es estaticidad, como *"enérgueia"* es dinamismo, expansión, amor: *"natura cuiuslibet actu est ut se communicet aliis secundum quod possibile est"*; por otra parte, si el amor es propiedad de la persona, el valor absoluto de la persona, en cuanto no puede ser medio, sino fin, sólo puede fundarse, racional y perfectamente, en una metafísica tomista, como participación del Absoluto en sí y por sí. La doctrina de Santo Tomás en torno a la persona y al amor no tiene nada que envidiar a las doctrinas y al análisis de Blondel, de Scheler, de Berdiaeff. Sería utilísimo un estudio profundo sobre la función noética del amor en Santo Tomás.

Por el contrario, muchos otros participantes adhirieron, con diferentes entonaciones y matices, a una metafísica de la persona. Dado que en la proposición del argumento sobre la estructura de la metafísica se había apuntado la intención de enderezar dicha estructura a la demostración racional de la existencia de Dios, el Profesor Sciacca se detuvo en particular a considerar este último problema, y dijo que plantear en filosofía la hipótesis de Dios como Creador del mundo, como persona dotada de inteligencia y libertad, es proponer una hipótesis racional e imposible de eliminar: racional, porque enfrenta a un yo que no existe por sí, que comienza y termina, que es miseria y muerte, y a un mundo de entes que se influyen recíprocamente, que no son absolutos; imposible de eliminar, porque no se ha llegado, y no se llega, a resolver los problemas que surgen de las experiencias del yo y del mundo sin recurrir a un auténtico absoluto. Y aún hay más: existe en nosotros una conciencia religiosa, una aspiración innata a lo divino que hace nacer un problema más que filosófico, humano. Pero esa aspiración no puede demostrar nada. La filosofía es la encargada de precisar y de demostrar técnicamente lo requerido por la con-

ciencia religiosa. Y bien: tal demostración no puede hacerse *a priori* porque no tenemos la intuición de Dios; debe darse *a posteriori, "ex rebus creatis"*. Sin embargo, para que responda a las exigencias de la conciencia religiosa no debe partir del mundo sensible, sino de la persona humana, capaz de pensamiento, de libertad, de moral; debe partir del hombre en cuanto puede poseer verdades absolutas, necesarias, universales, perennes: es el problema de la verdad. La presencia de la verdad en nosotros, y la conciencia de que no somos sus autores, el hecho de que el hombre no la crea, sino que la descubre, que la halla en sí y la ve como superior a sí, como efecto de una Verdad trascendente, obliga a reconocer en el hombre un efecto real del que no es razón ni causa suficiente, y cuya razón y causa suficiente es la Verdad absoluta, Dios. Descubrir la verdad en nosotros es descubrir algo divino, una participación de Dios; es llegar a Dios, verdad, inteligencia, amor. Los argumentos mismos que se derivan de la experiencia del mundo no tienen valor más que en virtud de este argumento de la verdad, porque están apoyados en principios racionales que no tienen consistencia hasta haber resuelto el problema de la verdad.

Al final de la exposición del Profesor Sciacca, el Profesor Bozzeti manifestó que refrendaba todo cuanto había dicho, especialmente respecto a la existencia y al valor de la conciencia religiosa. La religiosidad —afirmó— no es algo derivado. La religión es una tentativa del hombre por concretar y organizar el instinto y las tendencias de su religiosidad, y en ese intento el hombre nunca alcanzó pleno éxito. Empero, los cristianos sabemos que Dios mismo vino en ayuda del hombre con la revelación. La religiosidad reside en la inteligencia, porque la vuelve hacia la verdad, que es su luz; y quizá sea la inteligencia misma en cuanto tiende hacia *una* verdad arcana, que presiente como su propia base. Sólo en un segundo tiempo razonamos, y con el razonamiento, demostramos que Dios existe: la religiosidad se mueve sobre el plano de la inteligencia, pero hacia lo ignoto.

También el Profesor Guzzo adhirió, según su modo de ver, a una metafísica de la persona. Admitió que, sin duda, las demostraciones metafísicas tradicionales tienen valor, pero que ese valor es siempre humano. La metafísica clásica tiene su verdad; no obstante, hallándonos en el siglo XX, es menester que se encuadre en la conciencia del yo viviente. El "discurso" tomista no puede separarse del "itinerario interior" agustiniano, porque es su expresión. La experiencia es, ante todo, aprehensión del propio yo, y si se lo capta bien, se dice: "Yo no soy Aquel"; siempre existe Otro". A través de esta experiencia interior se llega a Dios. Y como somos libertad y voluntad, también Dios lo es —e infinitamente mejor que nosotros—, por lo que Dios, "queriendo", crea, y en consecuen-

cia, en El no se identifican la creación y el ser, sino que su producción es un crear, un dar existencia a otros entes, distintos de sí. En la filosofía del yo existente, Dios se revela como energía espiritual infinita.

El Profesor Giuliano, después de un breve "excursus" por la historia de la filosofía, sostuvo que, en pleno siglo XX, para evitar el naufragio de todos los valores humanos, debe captarse la experiencia de lo universal, sin traicionar su genuina universalidad. No puede negarse que de la experiencia de cada uno de nuestros actos, pasajeros y fugitivos, recogemos una individualidad con todas las capacidades del infinito: no tendríamos el concepto de finito si no poseyéramos el de infinito, y éste no podemos dárnoslo a nosotros mismos pues somos seres finitos. No existe solamente el mundo de la naturaleza, regido por el principio de causalidad, sino que existe también el mundo de nuestras personalidades, en donde reinan la individualidad y la libertad, donde impera el amor, y este mundo es el regido por una armonía más honda que la de las leyes naturales, porque en alas del amor enfrentamos a la Divinidad. Por otra parte, si no existieran más que nuestros actos singulares, no habría verdad ni ciencia; en consecuencia, por encima de todo campea un primer principio, fuente de las más altas armonías, que da valor a todas las actividades del espíritu, incluso el arte o la religión.

La metafísica de la persona se tiñó de un colorido especial con las palabras del Profesor Battaglia, quien prefirió llamarla una metafísica de la mente. Adujo la autoridad de Marcel en el sentido de que el problema religioso podría resolverse sin apelar a la metafísica, y declaró que deseaba admitir sólo la escasa metafísica requerida por el pensamiento contemporáneo. Si se toma este pensamiento en lo que tiene de más excelente, se convendrá en que está abierto al Absoluto: también en una metafísica del sujeto puede darse la objetividad. Una metafísica de la mente no está cerrada a la instancia religiosa. Es verdad que para satisfacer esta instancia no basta la mente, porque también es necesario el corazón, sin el el cual los teoremas nos llevarían a un cielo helado. Pero, en filosofía no es prudente apelar a la vía de lo inmediato para resolver el problema de lo Absoluto, porque existe el riesgo de arribar a la mística. Basta reflexionar en que, a pesar del dominio del yo sobre la materia, queda siempre un residuo que consiente actos ulteriores en un inagotable proceso formativo; junto al ideal existe la ribera de lo irracional, que le sirve de límite. De ahí que la mente acabe en una complementación interminable, y en consecuencia, remita a un Término donde hallará fin ese proceso. O sea: aunque nuestro proceso es deficiente,se abre hacia un acabamiento: el Término y el Ser.

El Profesor Carlini declaró que entendía por problema metafísico el problema de la existencia del mundo y de nuestra existencia en el

mundo; por tanto, no puede hablarse de una metafísica de Dios, pues de lo contrario, Dios se convertiría en un principio metafísico e impersonal, en un Dios cósmico, en un Dios pre-cristiano. La metafísica es la ciencia del ser en el sentido de Aristóteles, la que nos conduce al Motor inmóvil, la que retomó y continuó Santo Tomás, la que busca, a través del mundo, un camino para llegar a Dios, pero sin unir de hecho al hombre con Dios. Ningún otro resultado puede lograrse si se permanece sobre el plano filosófico y metafísico; quienes pretendieron llegar a Dios inmediatamente, sin pasar por el mundo —como San Agustín, Descartes, Fichte, Gentile— convirtieron a Dios en un yo trascendental y al yo personal en un simple yo empírico. Los cristianos, en cambio, buscamos una auténtica trascendencia espiritual, que no se obtiene sino admitiendo el concepto de creación; pero la creación es un dogma, que no se alcanza sin fe, porque con el simple concepto filosófico de creación como *"productio ex nihilo"* nos perdemos en inextrincables laberintos. La razón no nos explica por qué somos en lugar de no ser; únicamente la fe y el Cristianismo pueden explicarlo. Con la filosofía y con la metafísica se llega sólo a un Dios mundano, no a un Dios cristiano.

El Profesor Lazzarini comenzó por decir que no debe haber muchas y diversas metafísicas: la metafísica es una, porque es la ciencia del ser, de la vida, de la Realidad absoluta, y debe buscarse continuidad y unidad entre las metafísicas tradicionales y las demás metafísicas. Si se observan bien, la metafísica clásica contenía implícitamente la metafísica moderna. Es verdad que si se la considera en conjunto muestra hibridez y ambigüedad, pero, disociando los varios elementos que la constituyen, puede hacerse evidente su continuidad con la metafísica moderna. La metafísica clásica es, en sustancia, la metafísica de las cuatro causas, y esta metafísica es válida aún hoy: es la metafísica de las ciencias experimentales, la que explica los fenómenos de la experiencia sensible. Por lo mismo, como demostró Kant, se trata de formas, de categorías, que no tienen valor ontológico, sino puramente gnoseológico, eurístico, interpretativo, funcional; son formas vacías, sin consistencia ontológica. De ahí que la metafísica de las cuatro causas sea sólo formal y abstracta, y que, aunque conduzca a un concepto de Dios, se trate de un ideal que unifica el mundo de los fenómenos, no de una realidad viviente, que piensa y quiere. Por esta ruta no se llega al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; sólo se llega al Acto puro de Aristóteles, que es, por eso, forma pura. Sin embargo, en Aristóteles ya estaban los gérmenes para pasar del Acto puro, Motor inmóvil, al Dios persona y realidad viviente: el Cristianismo provocó el pasaje y desarrolló aquellos gérmenes conduciendo más allá de la física, más allá de la experiencia y también de la unidad, puramente formal, de la experiencia. El Cristianismo aportó el concepto de creación, inaccesible

para las ciencias experimentales, y el concepto de libertad, que está implícito en el de creación y que es la esencia de la vida del espíritu. Los teólogos nos dan estos conceptos. Pero el mundo del espíritu es totalmente distinto del mundo de la materia; en éste se aplican las categorías, la causalidad, el determinismo, mientras que el otro es el reino de la libertad, de la indeterminación, del desorden. Con la cosmología no se puede llegar a Dios; en cambio, si se examina el proceso moral, que involucra la responsabilidad y la libertad, se logra una metafísica en acto, auténtica, un itinerario existencial y no puramente formal, un ser como testimonio del Ser supremo, de una realidad ontológica, existencial, independiente: Dios.

El Profesor Bongiovanni indicó un recorrido idéntico. La experiencia moral y religiosa debe ser el punto de partida de la construcción metafísica. La ciencia se salva de ser un mero instrumento lógico sólo a condición de que acepte la posibilidad de una Verdad suprema y absoluta, válida en sí y por sí. Esta aceptación está implícita en la elección del bien frente al mal, o en la adhesión a la tendencia que lleva a Dios más bien que a la que conduce a la nada. Sin este punto de partida se puede llegar a un Motor inmóvil precristiano, o a un Objeto sin Sujeto, al Dios de Carabellese, a un obstáculo contra el cual se choca, a un mero límite de la razón. El Cristianismo nos dió a conocer un Ser que sabe lo que hace, que ama a sus creaturas, que tiene una intención particular para cada una de ellas. Si entramos a este orden de ideas, al plano de la Providencia, si reconocemos nuestra misión y nuestro destino moral, si nos decidimos por el ser y la libertad, tendremos la mente capaz de alcanzar a Dios.

También el Profesor Castelli eligió esta dirección. Afirmó que la inmovilidad del ser puede fundar una demostración de la existencia de Dios, pero que esa demostración no pasa de un puro razonamiento que impide captar lo absoluto como Dios; para conseguir este fin es menester sentirnos como necesitados de algo más que nosotros mismos para ser lo que somos; no es el principio de la inmovilidad del ser, sino el de la paternidad inevitable, el que verdaderamente lleva a Dios.

Si se consideraba hasta qué punto estaban alejadas entre sí las posiciones defendidas por los intervinientes, aparecía bastante problemática la conciliación de los dos puntos de vista fundamentales surgidos de las discusiones. Empero, el Profesor Le Senne, apelando a la condición de filósofos cristianos que vinculaba a todos los congresales, sostuvo que las dos metafísicas del ser y de la persona no son filosofías opuestas, como no son filósofos opuestos Santo Tomás y San Agustín: *"au coeur de l'un et de l'autre il y a une âme commune"*, sino que se trata de dos as-

pectos inseparables: *"le rôle de la demostration et le rôle de la personne"*, que se solicitan recíprocamente. Podría demostrarse que la síntesis de los dos puntos de vista se da en el concepto de valor y en el recurso a Dios como fuente de todos los valores. La filosofía cristiana es el conjunto de todos los movimientos dialécticos con los que se va hacia el Absoluto. La caracterología podría mostrar el motivo por el que los defensores de una y otra metafísica avanzaron por vías diferentes, pero, a la verdad, en la unidad del espíritu se concilian el corazón y la inteligencia. Por otra parte, la metafísica del ser tiene como cometido oponerse al positivismo, negador de la trascendencia, de la religión, de Dios, mientras que la metafísica de la persona tiene como función propia rechazar a cuantos niegan los valores de la vida.

El Profesor D'Arcais, aunque se adhirió a la corriente integradora de ambas metafísicas, subrayó la conveniencia de no menospreciar sus puntos divergentes, porque son éstos los que demuestran que se trata de dos diversas tendencias filosóficas más bien que de dos complejos de tesis filosóficas. En cuanto a la "hipótesis" Dios, presentada por el Profesor Sciacca, afirmó que, para evidenciar la imposibilidad de eliminarla, era necesario no sólo demostrar que hasta hoy los problemas planteados por la experiencia del yo y del mundo no hallaron más solución satisfactoria que la de recurrir a Dios, sino también que es absolutamente inhallable otra solución.

El Profesor Redano, en fin, desarrolló un argumento previo al problema de la articulación de una metafísica: la posibilidad de un pensamiento sistemático, frente a la actitud de los empiristas, de los historicistas y existencialistas. El expositor consideró que el pasaje del pensamiento individual al pensamiento universal se hace a través del análisis de los juicios perceptivo, intelectivo y racional, y que se va desde la formación de los conceptos a las conclusiones de la demostración.

Al finalizar las discusiones, los Profesores Bontadini y Stefanini resumieron todo lo dicho a su respecto, y respondieron a los diversos congresales. El Profesor Bontadini dijo que aceptaba plenamente el concepto de que la filosofía debía resolver el problema de la vida, que abarca todo el hombre, y no sólo la inteligencia y la razón. Es cierto que la metafísica no satisface totalmente al hombre, no resuelve integralmente el problema de la vida y no es otra cosa que un encauzamiento hacia la religión y el Cristianismo, un elemento para la solución del problema; pero en cuanto a sí misma y a su estructura interna es fruto de la inteligencia y de la razón, y no del sentimiento y de la acción, aunque sea moral y religiosa. Por lo demás, ¿cómo se demuestra, en la metafísica de la persona, la legitimidad del pasaje de la persona concreta a la persona absoluta? ¿Se

trata de un *"Dieu sensible au couer"*, o de una prueba? ¿Cómo se demuestra la secundariedad de las causas segundas? Y, en fin, con la metafísica del ser se demuestra, racionalmente, que Dios es activo *ad extra*, por la creación.

El Profesor Stefanini afirmó que la racionalidad, en conjunto, no es sólo la gélida y abstracta consecuencialidad lógica, a modo de las matemáticas, sino también el sentimiento y el amor que absolutizan el ápice y el instante, como ocurre en el arte. El hombre no es matematismo ni estetismo, no es puro discurso ni pura intuición: la razón está en el uno y en la otra. De ahí que los primeros principios de la razón sean vivientes y vividos, como se demuestra con la experiencia integral del yo, de la persona; en este sentido, el yo es la garantía del propio principio de contradicción: es el principio viviente y vivido. Sólo así podrá penetrarse en el Ser infinito que es Dios. Empero, si la metafísica del ser es defectuosa y abstracta, no puede ser humana la persuación de que Dios se alcanza sólo con la fe: no conviene evadirse de la racionalidad para obtener la fe, ya que el sentimiento no tiene valor si está privado de racionalidad. La moral penetra el saber en cuanto tal, es la realización de nuestro ser, y también ella es racionalidad. La filosofía contemporánea es a-religiosa porque no toma en cuenta la verdadera racionalidad. Esta es el preámbulo de la fe, y la religiosidad no precede a la racionalidad, porque de lo contrario se formaría un círculo vicioso.

Como conclusión de los trabajos del Congreso podría decirse que las dos metafísicas son el fruto de dos actitudes del pensamiento. Es verdad que, quitados los excesos de una y otra posición, los dos puntos de vista debieran armonizarse e integrarse recíprocamente. Pero, para esa integración, no basta afirmar que los conceptos de una metafísica de la persona ayudan a la metafísica del ser cuando ésta, llegada a la existencia de Dios, quiere determinar cuáles son los atributos divinos; ni es suficiente decir que también la persona es un ser y que, por lo mismo, pueden aplicársele los principios de la metafísica del ser para ir, desde ella, hasta Dios. Los defensores de la metafísica del ser, para integrar su punto de vista, debieran profundizar en el valor noético de la voluntad, del sentimiento, del corazón. Es cierto que la inteligencia y la razón son las facultades destinadas a conocer la verdad y a distinguirla de lo falso, y no el sentimiento y el corazón; pero el estudio del sentimiento y del corazón, el análisis de las tendencias de la voluntad, pueden servir en mucho a la inteligencia y a la razón para conocer el puesto del hombre en el mundo, para captar los presupuestos y los requisitos necesarios para que el hombre no sea en el mundo un enigma y una contradicción. La insatisfacción en ciertas situaciones y el gozo en ciertas otras,

la paz o el remordimiento, la esperanza y la desesperación ¿pueden acaso dar a conocer qué cosa es el hombre, su origen y su destino? Los sostenedores de la metafísica de la persona, a su vez, debieran penetrar mejor en la naturaleza y en el valor de la racionalidad, aun de la pura, que no es vana abstracción, sino objetiva percepción de la realidad en sus aspectos más generales. Si evita las desviaciones de una racionalidad degenerada, la razón puede conquistar conceptos y nociones que valen uniformemente para todos y persuaden a todos, así como las bases inconcusas de la moral y de la religión; la voluntad y la acción son actividades verderamente humanas y no instintivas en cuanto se mueven iluminadas por la inteligencia: una opción, una decisión, un acto de fe presuponen, para ser acciones dignas de un hombre, una luz que las valorice intrínsecamente.

Una sugestión, que pudiera favorecer cualquier intento conciliatorio entre las metafísicas del ser y de la persona, sería quizá el considerar que la metafísica de la persona contiene, en estado embrionario, una metafísica del ser. Quien defiende una metafísica de la persona reconoce, en el yo, finitudes, indigencias, límites, aspiraciones, deseos, remordimientos: todo ello no podría ser percibido sino en virtud de una confrontación con el concepto de infinito, de perfecto, de absoluto, pues se trata de términos correlativos de los que uno no puede existir sin el otro. Pero si se piensa que el concepto de infinito, de perfecto, de absoluto, no es sino el concepto de causa con relación al concepto de efecto, ya que en el concepto de verdadera causa están implícitas las propiedades de unidad, de infinitud, de trascendencia, de absoluto; si se reflexiona en que los conceptos de causa y de efecto pueden formarse, aunque reflexiva y científicamente no sean conscientes, en la percepción de cualquier experiencia, se sigue que todo este conjunto de nociones y de principios, así como el concepto de ser y el principio de contradicción, que también surgen de la primera experiencia, deben reputarse tan iniciales del proceso cognoscitivo que casi se dirían innatos, y forman el trasfondo sobre el que se proyecta después, y se controla, y se vuelve inteligible, toda noción posterior, cualquier afirmación, todo ulterior razonamiento. En el niño, en el hombre de la calle, en la mujer del pueblo, existe ese complejo de nociones y principios, existe esa metafísica embrionaria que permite, por ejemplo, distinguir la belleza en sí y por sí de las cosas que son bellas y acaba con la discusión entre las madres que confrontan la mayor o menor belleza de sus niños cuando una dice: mi hijo es la belleza misma. Esta madre no prorrumpiría en tal exclamación si no poseyera inconscientemente una metafísica rudimentaria de lo absoluto, que podría ser el alma de

verdad de la idea innata del infinito de Descartes y de la intuición del ser ideal de Rosmini.

Si se hace explícita esta metafísica en embrión del absoluto, se tiene una metafísica del ser de tipo aristotélico-tomista, fundamento de los valores morales y religiosos. Si no se cumple esa labor de explicitación, permanece como el fondo luminoso sobre el que se percibe el ser y en el que tiene su origen el sentimiento de religiosidad y la conciencia religiosa, que hace eficaz el ímpetu de la conciencia hacia el bien y la moralidad. Su carácter de casi innata, su constante presencia, su evidencia necesaria. la muestran como algo instintivo, como una tendencia natural, como la raíz misma de la conciencia, de la voluntad, del sentimiento. No es posible acallar su voz, ni apagar su luz. Es el testimonio frente a Dios. En efecto, después de comprobar —en virtud de aquel conjunto de nociones y principios— que el yo y el mundo son finitos, contingentes y efectivos, y que, por tanto, requieren la existencia de una causa proporcionada, de un Ser infinito, perfectísimo y absoluto, es fruto de la más rigurosa lógica afirmar la existencia de ese Ser. "Dieu sensible au cour" es una expresión lícita si por corazón se entiende todo el hombre, abierto y tendido hacia el bien infinito, sediento de verdad y rico de una metafísica embrionaria de lo absoluto, concreta e inconscientemente vivida, y aplicada por eso, inevitablemente, a la propia existencia y a la existencia del mundo.

CARLO GIACON, S. J.
Profesor en la Universidad de Padua.
Traducción del italiano por
JAIME PROHENS.

CONGRESO INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA

Santander - 19 de julio al 26 de julio - San Sebastián

SESIONES GENERALES

Las sesiones generales del Congreso, de carácter predominantemente informativo, tuvieron como tema:

"Problemas y direcciones generales de la Pedagogía en Argentina, Bélgica, Colombia, Chile, Estados Unidos, Holanda, Hungría, Inglaterra, Italia, Perú y Suiza". Sobre dicho tema disertaron los representantes de las naciones mencionadas.

SESIONES DE ESTUDIO

Sección 1ª.

En las sesiones que se celebraron en la primera sección deben destacarse las intervenciones de: P. Giacon (Italia), cuya ponencia versó sobre las relaciones que existen entre filosofía, teología y Pedagogía, tratando de demostrar la necesidad de una perspectiva teológica además de la filosófica para una recta fundamentación de la Pedagogía; la comunicación del Dr. Carlos Leoncio da Silva (Brasil) sobre los fundamentos teológicos de la educación; la del P. Fraz de Hovre (Bélgica) sobre los fundamentos filosóficos de la educación y la de Dn. Arsenio Pacios (Cáceres) sobre la determinación de los géneros de la educación a partir del elemento material que la compone.

Sobre "lo pedagógico desde la persona" se centró la ponencia del Dr. José Ignacio Alcorta (La Laguna), que intentó hacer una extensa problemática a cuenta de todo lo relacionado con la ciencia de la educación, mientras que la ponencia del Dr. Anselmo Romero (Madrid) intentó demostrar la insuficiencia de la mera naturaleza para fundamentar una educación total del hombre en su estado actual.

Acerca de la concepción del mundo y su repercusión en la labor educativa y en el fruto de dicha actividad giró la comunicación de Dn. Salvador Mañero (Gijón), en cuya comunicación se establecen fuertes lazos con la presentada por el Dr. A. C. F. Beales (Londres) sobre "El problema de la educación cristiana en los Estados modernos laicos".

Muy unidas a problemas históricos están las comunicaciones presentadas y defendidas por el P. Dr. J. Todolí (Madrid) sobre "Los fundamentos

de la educación en Santo Tomás de Aquino" y la del Dr. Roquer (Barcelona) sobre "Las relaciones entre la concepción educativa de Platón y la de San Clemente de Alejandría".

Puede decirse que el tema central de las sesiones fué el examen de la posibilidad de una educación total,, perfecta y acabada del hombre concreto, actual, histórico, partiendo únicamente de la pura naturaleza humana y, consiguientemente, la posibilidad de una Pedagogía basada exclusivamente en los principios filosóficos descubiertos y aplicados racionalmente, lo que dió lugar a numerosas interpretaciones de los asistentes a cada sesión.

El resultado de esta discusión viene reflejado en las conclusiones alcanzadas donde se admite la insuficiencia de la concepción exclusivamente naturalista para la fundamentación de una educación perfecta, siendo necesario recurrir a la Teología para coronar y completar todos los problemas que atañen al hombre.

La asistencia de congresistas a esta sección se mantuvo de forma bastante constante entre 24 y 56.

Sección 2ª. — EVOLUCION HISTORICA DE LA EDUCACION EN LOS TIEMPOS MODERNOS

Dado el extenso alcance que abarca la historia de la pedagogía es muy complejo encontrar otra unidad, en estas comunicaciones y ponencias, distinta a la que impone el deventar histórico. Así, la ponencia de la Dra. Mª. Angeles Galino Carrillo (Madrid): "Nuevas fuentes para la historia de la Pedagogía española", estructura el posible contenido pedagógico de 300 legajos, sobre los que ningún historiador de la Pedagogía española se había detenido. Las comunicaciones de los RR. PP. Quirino Santolozi (Italia), José Magyer (Hungría), Miguel Balagué (Logroño) y José Oliveri (Italia) se centran en la obra de la Pedagogía de San José de Calasanz y de los calasancios.

Apoyado en dos de las antinomias educativas más intrínsecas al fenómeno educativo adviene al ser transcendente el Dr. Juan Francisco Yela Utrilla (Madrid) en su ponencia "Lo educativo como acceso a posiciones filosóficas", y, destaca en una comunicación la antropología pedagógica de Hervás y Panduro. La preocupación de los pedagogos italianos por la influencia de Rosmini en la Pedagogía moderna destaca sus tintas en las comunicaciones de los doctores Mario Cassotti (Milán) y Ersilia Liguori (Roma).

La Dra. Laura Dupraz (Friburgo) utiliza el procedimiento histórico

comparativo para resaltar en su ponencia la transformación de la Pedagogía católica suiza en su proceso evolutivo local.

Un amplio capítulo de la historia de la Pedagogía española es abarcado por el Dr. Emilio Hernández (Madrid) al tratar de las relaciones entre la sociedad y la escuela en la época romántica de España.

Notas más particularistas se advierten en las comunicaciones de H. W. Howes (Gibraltar) acerca de la ley inglesa de educación del año 1944; de la Dra. Nelly Festini Illich (Perú) sobre clasificación del material bibliográfico-pedagógico; del Dr. Emile Marmy (Friburgo) acerca de "La psicología analítica de C. G. Jung y el problema educativo", u otras bastantes abundantes sobre la extensión en España de la Pedagogía calasancia, la doctrina del Beato Claret, estudios sobre Huarte de San Juan, comparaciones calasancias...

La especialización de los trabajos se tradujo en la asistencia y en el número de intervenciones de los congresistas proporcionalmente inferior a la de otras secciones. Tampoco permitió obtener conclusiones derivadas del trabajo conjunto.

Sección 3ª. — FORMACION DEL PROFESORADO

Las ponencias y comunicaciones presentadas en esta sección atendieron no sólo a la formación previa del profesorado sino al perfeccionamiento de las aptitudes y actitudes del maestro o profesor en ejercicio.

En visión panorámica de los aspectos que pueden ser recogidos en las investigaciones acerca de todas las cuestiones escolares transcurre la ponencia del Dr. Barr (Wisconsin) que sirve para orientar quehaceres futuros.

Cobijadas bajo la ponencia del Dr. García Hoz (Madrid) "Aptitudes técnicas y personalidad en la formación del Magisterio", se encuentra no sólo la ponencia del Dr. Planchard (Coimbra) "Para una mejor preparación profesional de los maestros de enseñanza", sino también las de Dn. Luis Alonso (Madrid). Elie Victor (Bélgica), Gesualdo Nosengo (Roma), Socorro Santos (Madrid) y de gran número de congresistas. Esta abundancia de temas centrados sobre un objetivo concreto se tradujo en conclusiones claramente discutidas y diferenciadas.

Pero no es menos de destacar la importacia que se confirió a la Inspección del Magisterio por sus caracteres de conocimiento de la escuela y orientación de los Maestros en la continuidad y perfeccionamiento de sus capacidades docentes y educadoras. Centrados en la comunicación de Dn. Agustín Serrano de Haro (Granada) se situaron algunos trabajos y discusiones laboriosas dado el gran número de congresistas inspectores de Enseñanza Primaria.

No se queda reducido el profesorado a la enseñanza primaria sino que adquiere unas notas "sui generis" en la enseñanza secundaria tanto por el desarrollo evolutivo de los alumnos como por el sistema de actuación del profesorado.

Esta apreciación motivó una varia aportación de comunicaciones más o menas encajables dentro de la presentada por el Dr. Martínez Val (Ciudad Real) sobre "La formación del profesorado de enseñanza media" y entre las que cabe destacar la del Dr. Lurquin (Bélgica) acerca de la preparación didáctica y profesional del profesorado secundario en Bélgica y la de otros congresistas.

Tampoco podían ser ajenos los problemas de carácter especial como son la preparación del profesor de normales, particularmente del de ciegos, y la función del Profesorado Hispano Marroquí.

Sección la más nurtida de asistentes en relación con el número de comunicaciones por el carácter profesional de la mayoría de los congresistas, obtuvo más conclusiones que ninguna otro sección.

Sección 4ª. — PSICOLOGIA DEL EDUCANDO Y DIDACTICA

Las ponencias y comunicaciones de la sección 4ª., no son fáciles de agrupar dado el amplio campo al que se extienden, pero puede intentarse la agrupación en distintos apartados: a) *Problemas generales* enmarcados dentro de la ponencia del Dr. Font y Puig (Barcelona) "Reacciones del niño a los estímulos educativos e intencionales", que capta la gama variada de reacciones del escolar, pueden considerarse total o parcialmente diversas comunicaciones acerca de la psicología infantil, herencia de la educación, supuestos psicologistas y logicistas, pruebas pedagógicas,... que con variantes personales fueron tratadas por diversos congresistas. b) *Problemas difereciales.* Los aspectos diferenciales han sido defendidos y expuestos bien en cuestiones claramente agrupables, bien de forma aislada. Podemos destacar algunos grupos: 1. *Carácter y personalidad,* que atrajo la atención y llevó a una conclusión práctica, gracias a las comunicaciones del Abbé Barbey (Lyon) "Hacia una noción psicosintética del carácter" y las de otros congresistas referidas al carácter en general o al estudio específico del tests Rorschach. 2. *Sentimientos y apetitos.* Tratados desde distintas perspectivas racionalista y experimental se leyeron comunicaciones acerca de los sentimientos en general, la prueba de Morey Otero, la mentira infantil, los hábitos... 3. *Psicopatología y Pedagogía terapéutica.* Más o menos próximos a la comunicación del Dr. Van der Veldt (Washington) sobre "El psicólogo clínico y la educación" se pronunciaron otras acerca del valor terapéutico de la educación, educación de oligofrénicos, delincuencia juvenil (en la que se mantuvo más tiem-

po la discusión)... 4. *Problemas predidácticos y didácticos.* Dirigidas a diversos puntos pero unidas entre si por su importancia didáctica pueden considerarse las ponencias y comunicación del Dr. Buyse (Lovaina) acerca de "Estudios e investigaciones lovainistas sobre el cálculo elemental" y "Pedagogía experimental de la escritura", junto a la comunicación del Dr. Barr (Wisconsin) "Un panorama de Investigaciones en los Estados Unidos respecto a la medida y predicción de la eficiencia docente", pero en conexión con ellos fueron leídas diversas comunicaciones acerca de clasificación y selección escolar, formación femenina y formación política, juego y trabajo escolar, metodología de las ciencias meteorológicas... En grupo aparte merece ser destacado el aspecto lingüístico que conexo con la ponencia del Dr. Fernández Huerta (Madrid) "Estudio de las aptitudes lingüísticas" se diferenció en aspectos selectivos y clasificadores, didáctica de las lenguas vivas y didáctica del silencio. 5. *Problemas diversos:* Destacaremos entre éstos los índices estadísticos, el estudio del primer recuerdo y de la terquedad infantiles, la crisis puberal y la elección de profesiones, etc., etc.

La diversidad temática junto a la simultaneidad de comunicaciones en otras secciones del Congreso fué motivo de fuerte oscilación de asistentes, entre doce y ciento catorce como casos extremos, con un promedio de sesentay tres, lo que demuestra el interés de esta sección.

El sentido investigador se tradujo en pequeño porcentaje de interpelaciones nunca superior al 10 o|o y en escaso número de conclusiones.

Sección 5ª. — EDUCACION POPULAR

El gran número de comunicaciones leídas en la sección 5ª., que con la 4ª. totalizan aproximadamente el 60 o|o de todas las presentadas forzó a la división en subsecciones durante los dos últimos días de sesiones de trabajos.

Esta abundancia lleva a la agrupación en núcleos alrededor de los que se polarizan todos los trabajos.

La iniciación profesional de los educandos centrada en torno de la ponencia del Dr. Villarejo (Madrid) "Sentido pedagógico y técnico de la iniciación profesional", fué estudiada también en numerosas comunicaciones defendidas por los profesores Howes (Gibraltar), Martínez Castillejo (Valencia) Giusseppe Tomasselli (Italia) y otros. Mas la iniciación profesional de los escolares supone considerar dos aspectos principales: pre-aprendizaje y orientación profesional. Sobre este último punto centraron sus disertaciones los congresistas F. Anselme Frére (Bélgica) y Elie Víctor (Bélgica).

La organización de la enseñanza media, asunto aun muy debatido, fué

objeto de numerosas comunicaciones encajadas en varios aspectos tales como: obligatoriedad de la enseñanza media popular, sistematización en el cuadro general educativo de la personalidad humana, formación lingüística, organización de los bachilleres populares y la ligadura entre los diversos grados de la enseñanza, destacando entre los comunicantes los profesores Dr. W. F. Cunningham (Indiana) cuya ponencia giró en torno del sistema educacional, Dr. Tomás Alvira Alvira (Madrid) y Dr. Eugenio de Frutos Cortés (Zaragoza), junto a otros congresistas.

Particular atención mereció el capítulo referente a la familia y a la sociedad como colaboradores de la obra escolar girando en torno a la ponencia de D. Alfonso Iniesta (Madrid): "La familia y la escuela en sus relaciones mutuas", las comunicaciones presentadas por Leo Magnino (Roma), A. C. F. Beales (Londres) y otros participantes.

Se tiende cada día más al incremento de las instituciones circum y post-escolares para completar la acción educadora cerca de los alumnos haciéndolas extensivas especialmente al adolescente. La formación política, implantación de hogares, albergues y otras instituciones asistenciales, la vida al aire libre, la autodirección como sistema formativo y otros problemas afines fueron objeto de estudio con la intervención de Francisca Bohigas (Madrid), Gerar Pfulg (Suiza), H. Manuel Rodríguez (Madrid, Luis García Casas (Madrid)...

La influencia del cine en la educación de la juventud tan encomiada por unos como rebajada por otros fué sometida a estudio experimental o empírico por diversos congresistas: Dn. Teodoro Agustín (Madrid), Dn. José Vasallo (Madrid)...

Acerca de las emisiones radiofónicas y la letra impresa al servicio de la educación versaron los trabajos de Arturo Martorell y Dña. Francisca Montilla (Madrid)...

El adulto no ha tenido a veces de joven la escolaridad necesaria para su formación integral. Zonas no pequeñas de ambiente rural y zonas sociales que encuentran su enclave en los suburbios de las grandes ciudades merecen una atención especial por parte del pedagogo y de la sociedad. La implantación de bibliotecas, el incremento de las misiones pedagógicas rurales, el fomento de las cátedras ambulantes y de campañas sanitarias, en fin, fueron estudiados a través de las comunicaciones de los profesores J. Mallart (Madrid), Dr. J. Laso de la Vega (Madrid), J. García, F. Castañón (Madrid), J. Juez Vicente (Madrid) y otros.

El interés de los temas tratados en esta sección junto al elevado número de comunicaciones atrajo a gran cantidad de congresistas.

PARTICIPANTES AL CONGRESO

En este Congreso Internacional de Pedagogía participaron representaciones de las siguientes naciones europeas y americanas: Argentina, Austria, Bélgica, Brasil, Canadá, Colombia, Cuba, Chile, Estados Unidos, España, Francia, Holanda, Hungría, Inglaterra, Italia, Marruecos, Méjico, Perú, Polonia, Portugal y Suiza.

El número de congresistas participantes en este Congreso fué de 408.

BIBLIOGRAFIA

CUESTIONES DE PSICOLOGIA, por *James Van der Veldt, O. F. M.*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Serie A, Nº. 12, Madrid, 1947.

En breve prólogo justifica el Dr. Víctor García Hoz la publicación de estas conferencias dadas en Santander el año 1946 y nos informa sobre la personalidad del Dr. James Van der Veldt, O. F. M., profesor en la Universidad Católica de Washington. Dado el valor psicológico y pedagógico que encierran, juzgamos útil informar a nuestros lectores del contenido de estas conferencias.

La transferencia de los conocimientos es un extenso capítulo (p. 1-39) donde se estudia el problema de cómo lo aprendido en la escuela puede más tarde aplicarse a otras cosas, en otros campos. Trátase de la antigua pregunta: Aprender Matemáticas, o Griego, o Latín, o Lógica formal: ¿sirve para algo más que para saber Matemáticas, Griego, Latín o Lógica? ¿Desempeñan estos conocimientos un papel de formación, de disciplina mental? La respuesta afirmativa que da la experiencia secular ha sido contestada en nombre de la Psicología. (De la Psicología asociacionista, claro está, que no puede admitir un poder psíquico, una facultad mental que se perfeccione). El autor examina primero la opinión extrema de la Escuela de Columbia (Thorndike) según la cual existe transferencia donde existen elementos idénticos, p. e. Latín y Castellano: de aquí el nombre de *Doctrina de los elementos idénticos*. Esta doctrina propugna como ideal de educación el almacenar todos aquellos conocimientos que pueden ser de utilidad para la vida. El A. somete a crítica el alcance de las pruebas estadísticas aducidas y los postulados en que se apoya dicha doctrina; concluye: "podríamos decir que el aprendizaje de estudios comunes en cuanto a la información constituye un factor en la transferencia, pero sólo *uno* de ellos (p. 10). La *teoría de la experiencia generalizadora* (Judd, Commins) rechaza también el valor formativo de algunas disciplinas (Latín...) y sostiene que hay que enseñar de tal modo que se adiestre al

estudiante en reglas y métodos de extensa aplicación. El A. reconoce los méritos de esta teoría (negación del concepto atómico del saber, necesidad de hacer uso de la propia actividad en el aprendizaje...). Concluye: "El aprendizaje de métodos y reglas es, pues, el segundo factor en la transferencia" (p. 20). Pero podemos preguntarnos si no hay un factor más profundo. La *teoría de la disciplina formal* contesta que sí y explica la capacidad para la transferencia por el perfeccionamiento de una facultad (Moore). El A. analiza minuciosamente el alcance de las pruebas aducidas en contra —James, Thorndike, Gates y Taylor— y los hechos que confirman la teoría de la disciplina formal. Concluye: "La moderna investigación experimental parece confirmar la opinión tradicional de que la educación perfecciona la mente" (p. 39).

En *Las funciones de la memoria* (p. 41-52) el A. quiere probar experimentalmente la realidad y permanencia de la memoria. Nosotros admitimos lo que admite el A, pero no participamos de su optimismo por el alcance de la prueba experimental. No aceptar una prueba *experimental* no quiere decir hacer metafísica de las facultades como parece creer el A. (p. 43); téngase bien presente que Aristóteles y los escolásticos trabajaron con un extenso material *empírico*. En lo tocante al primer problema, diferencia entre memoria y percepción, ya sabemos que es muy difícil poder afirmar que hay percepción sin memoria aún en el caso de la demencia senil. ¿Puede el A. afirmar que el fraile que se cayó de la escalera *no podrá* recordar en lo futuro, dónde o de dónde cayó? En lo que respecta al segundo problema: diferencia entre la función de atesorar y la función anamnéstica (p. 44) —escolásticamente: fantasía y memoria—; creemos que el caso presentado (Dana 1894) prueba sí la permanencia de la memoria —cosa que nadie niega, al menos como vestigio fisiológico— pero no la distinción entre las dos funciones como pretende el A. En efecto, lo que ha sucedido es que el enfermo perdió temporalmente un campo muy amplio de su memoria pero no la función misma de recordar, toda vez que almacenaba nuevas impresiones "y no olvidaba los nuevos nombres que se le decían" (p. 45). Luego, no se puede decir que es uno de los casos "en los que ha perdido la función anamnéstica pero perdura intacto el poder de atesorar" (p. 45).

Las aptitudes fundamentales del hombre (p. 53-78) plantea un problema de interés no solo práctico sino también especulativo. ¿El análisis factorial puede tomarse como una confirmación de la doctrina de las facultades? Es este un problema de interpretación. Comencemos por el principio: ¿Cuáles y cuántas son las aptitudes fundamentales del hombre? *La teoría polifactorial* es la respuesta del asociacionismo: hay tantas aptitudes como respuestas a estímulos distintos. El análisis estadístico de los

tests, a juicio del A., indica que hay aptitudes primarias y correlación entre las aptitudes. Para explicar estos datos elaboró Spearman su *teoría bifactorial:* factor G (Inteligencia general) y factor S (factor específico). Expone luego el A. la técnica del análisis factorial. (El lector que busque una clara y completa exposición del tema, la hallará en Revista de Filosofía, Instituto Luis Vives, 1947, Nº. 21: Manuel Barbado O. P.: "La Teoría factorial de Spearman"). La insuficiencia de la explicación por dos factores dió origen a los *Factores de Grupo* de Thurstone. Según esta explicación los factores primarios o aptitudes fundamentales son siete. El A. cree que entre la explicación de Spearman y la de Thurtone no hay diferencia esencial sino de método. Podemos ahora preguntarnos: ¿qué miden los factores? ¿Son algo más que entes matemáticos? Después de descartar la opinión de Thompson, según la cual los factores no son nada más que una generalización empírica, y la de Spearman que nada resuelve con su equívoca "energía mental", el A. se atiene a la opinión de Thurstone, para quien los factores tienen un significado real y psicológico (las facultades mentales). Mas el A. juzga que esto es una corrección de la tradicional psicología de las facultades. Ello es exacto, pero es menester tener en cuenta que la "tradicional psicología de las facultades" no es algo tan uniforme como podría creerse, y bajo el rótulo de "psicología de las facultades" se engloban concepciones distintas y hasta opuestas, igual que lo que acaece con "el derecho natural clásico". Muchas de las *facultades* de la psicología moderna —en especial de los siglos XVII y XVIII— son para Santo Tomás *procesos complejos* y no principios de operación. Pero felizmente la doctrina de las facultades es inmune al ataque del matematicismo de Herbart, ni necesita fundarse en las entidades matemáticas de Spearman. En este último caso nos hallamos frente a una teoría, y por ello hacemos nuestra la conclusión del A.: "Desde luego que todo depende de la legitimidad de las derivaciones de las fórmulas matemáticas en las que la teoría se apoya. Si el día de mañana aparece un genio matemático y prueba que toda la base de la teoría es errónea, todo el edificio caerá en ruinas. Por esta razón, la teoría de los factores es simplemente una *teoría*. Sin embargo parece que los cimientos están bien echados. Y no puede negarse que la teoría factorial ha sido guía y acicate para muchos investigadores. Ha promovido el conocimiento teórico de la mente del hombre y ha rendido resultados prácticos en la psicología aplicada" (p. 77).

Una observación: no vemos por qué el A, habla en la p. 66 de funciones *tetratóricas;* por lo demás en p. 51 y 71 aparece el legítimo derivado de tétrada: diferencias *tetrádicas*.

En *¿Por qué aprendemos?* (p. 79-87) examina primero el A. la *ley*

del efecto de Thorndike y aduce como prueba experimental en su contra los experimentos de Muenziger y Wood (1935) sobre animales. Examina luego la teoría de Freud sobre el olvido: —olvidamos porque queremos olvidar—. El método de *palabras críticas* —es el que usa el profesor Caldwell en la novela policial de M. Ozaki *Acusa el reloj*— y sus resultados conduce a aceptar la explicación de Freud en muchos casos. De donde: "Es evidente que cuanto menos reprime un niño, mejor es para su vida posterior. Por eso le alentaríamos para que fuese tan franco como fuese posible para decir a sus padres o profesores todas sus angustias y defectos. Pero es obvio que, para obtener este resultado, los padres y profesores habrían de tener la confianza completa del niño. Y ganar esta confianza depende en gran manera del tacto exquisito del maestro" (p. 85).

Señala luego el valor específico de la voluntad de aprendizaje y muestra sus consecuencias pedagógicas:

"Si los profesores desean obtener la más alta realización de sus alumnos, trabajarían sobre la voluntad de estudio. Los amonestarían y alentarían, los estimularían y también ensalzarían y recompensarían por los buenos resultados. Algunos profesores parecen dar por hecho el que los estudiantes hagan las cosas bien. Parecen considerar esto simplemente como deber del estudiante. Y entran sólo en acción cuando el estudiante lo está haciendo malamente; en este caso comienzan castigándolo. Sin embargo, debería recordarse que la alabanza y recompensa obtienen mejores resultados que el castigo" (p. 87).

Algunas consideraciones teóricas acerca de las emociones (p. 87-95) es un interesante capítulo que resume las investigaciones últimas sobre la afectividad, especialmente las de Moore, de cuya Psicología Dinámica pronto nos ocuparemos.

En *Terapéutica Educativa* (p. 97-106) el A. estudia las causas de la mala conducta del niño: 1) Relaciones entre los diferentes miembros de la familia, 2) La vecindad. "Esta fuente es de singular importancia en el caso de la delincuencia infantil. Varios estudios prueban que en las grandes ciudades ciertas áreas, más bien limitadas, contribuyen grandemente a la delincuencia infantil. Las razones de ello pueden ser diversas. Las así llamadas "áreas de delincuencia" son caracterizadas en los Estados Unidos por un ambiente social inestable, por la movilidad de la población, la políglota mezcla de grupos raciales, con la consiguiente confusión y ruptura de costumbre y tradiciones" (p. 98). 3) Mala adaptación en la escuela, unas veces por tensión emocional entre el profesor y el discípulo: "Un profesor que se enoja fácilmente y no toma un generoso interés personal en cada discípulo, fácilmente deviene responsable del desarrollo de muchos problemas de conducta en su clase" (p 99); otras veces por po-

seer un nivel superior o inferior al del grado en que se encuentra. Este nivel inferior se debe muchas veces a la inhabilidad en el leer. "Parece ser que la especial inhabilidad en el leer aflige a los muchachos diez veces más frecuentemente que a las niñas. Esta inhabilidad para leer es a veces causa de prematura interrupción de la carrera escolar. Y esta prematura interrupción de la vida escolar del niño fácilmente lleva a la delincuencia" (p. 101). Causas de esta inhabilidad son: miopía (un 3 o|o), incoordinación de los ojos (un 6 o|o), sordera, hipomadurez e hipermadurez, y también la estrefosimbolia.

G. BLANCO.

EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD, por *Réginald Garrigou-Lagrange*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949.

Todo movimiento (toda mutación) implica la introducción en un sujeto de una determinación formal, sea substancial, sea accidental, por obra de una causa eficiente. Esta, a su vez, no actúa sino determinadamente: depende, en el ejercicio mismo de su causalidad, de un fin consciente o inconscientemente intentado. La causa final, aunque postrera en el orden de la ejecución, es la primera en el de la intención, y precisamente en cuanto causa tiene señorío sobre las demás. Con toda razón se ha llamado "la causa de las causas".

Sin embargo no es frecuente hallar metafísicos que demuestren sentir por la causalidad final la predilección que el tema se merece. Este hecho debe atribuirse, a nuestro juicio, a dos factores especiales: ante todo a la extraordinaria complejidad de su estudio, consecuencia lógica de la posición capital que ocupa la finalidad en todo sistema realista, y de sus estrechas conexiones con multitud de problemas lógicos, cosmológicos, psicológicos, éticos y teológicos; además, por cierto temor a ser traicionado por la imaginación y caer en errores cuya expresión extrema serían las exageradas finalidades antropomórficas de Fenelón y de Bernardino de Saint-Pierre.

Pero un tomista fiel a su maestro no esquiva la dificultad ni se arredra ante el fracaso de otros. Sabe reconocer la presencia del misterio y los límites de su inteligencia, ubicada en el último peldaño de los seres intelectuales; pero sabe también que por ella puede aprisionar todo el universo y ascender hasta el mismo Ser subsistente, y que por lo tanto debe hacer honor a su nobleza nativa, enfrentándose, sin presunción, pero sin temor, con los más arduos problemas mundanos, humanos y divinos. Tal nos parece la actitud del P. Garrigou-Lagrange en esta obra.

Tras notar en un breve prólogo la trascendencia del tema, entra de lleno en materia, investigando la estructura ontológica de lo real y las relaciones entre el ser y el devenir. Para dar más vida a las ideas adopta en los dos primeros capítulos la forma dialogada (empresa peligrosa, llevada a cabo con notable acierto), utilizando fragmentos de Heráclito y Parménides, del "Sofista" de Platón, del libro I de la Física de Aristóteles y de los libros IV, IX y XII de su Metafísica. De este modo nos hace asistir a los primeros tanteos de la alta especulación filosófica y al descubrimiento de la intimidad de lo real y de sus leyes (cap. I).

Asentada la primacía del ser sobre el devenir y la necesidad del Ser primero, se aboca al estudio de la finalidad y del acaso. Aristóteles, en diálogo con un sofista, establece la evidencia del principio de finalidad (cap. II).

La noción tradicional de la finalidad ha sido frecuentemente confundida con el concepto que de ella se forjó la filosofía bergsoniana. El P. G.-L. analiza detenidamente la finalidad tal como aparece en las obras de Le Roy, mostrando cómo por haber partido de la negación de la primacía del ser sobre el devenir no puede dar de la finalidad sino un concepto equívoco, que lleva derechamente al nihilismo doctrinal (cap. III).

Se plantea aquí una delicada cuestión: ¿cuál es la verdadera fórmula del principio de finalidad? El estudio de los diversos enunciados propuestos destaca la exactitud de la fórmula de Santo Tomás: "todo agente obra por un fin". Esta fórmula no tiene sentido unívoco ni equívoco, sino análogo y su valor es el de los principios de evidencia inmediata (cap. V).

Toda una serie de principios dependen del de finalidad: el de inducción, el de la interdependencia del agente y del fin, el de la subordinación de agentes y fines, el de la implicancia de la subordinación por la coordinación, el de la dependencia del orden de los medios y de los fines de una inteligencia ordenadora y sobre todo el primer principio de moralidad

La segunda parte de la obra está dedicada al estudio de las principales aplicaciones del principio de finalidad. Deteniéndose sólo lo indispensable en cada cuestión, el P. G.-L. encara decididamente el problema central de cada una, subrayando con vigor su oscuridad propia, y tratando de solucionarlo a la luz del principio de causalidad final. Aunque no logre esclarecerlos completamente (y no podría ser de otro modo, tratándose de rincones más inaccesibles del mundo natural), su laboriosa investigación basta para evidenciarnos la extraordinaria importancia del principio, ley misteriosa de lo real y medio valiosísimo para la búsqueda y el hallazgo de los más escondidos secretos del ser.

El estudio de la finalidad de la inteligencia nos lleva al problema nu-

clear de la gnoseología: la determinación del verdadero valor del realismo. Con Gilson sostiene el P. G.-L. la imposibilidad de llegar al mundo real partiendo de la inmanencia subjetiva: el camino cartesiano emprendido por Picard y por Jannière no lleva a ninguna parte. Rechaza en cambio, con Mons. Noel, la idea de que el realismo tomista no sea verdaderamente *crítico*. Este denso capítulo es una de las más luminosas contribuciones al debatido problema del método gnoseológico (1) (cap. I).

El realismo tomista nos enfrenta con el misterio del conocimiento. En vano se tratará de eliminar su oscuridad por una cómoda reducción de intelección a la sensación y de ésta a fenómenos fisiológicos: por suprimir el misterio se caerá en el absurdo. La transformación intencional del cognoscente en lo conocido conservando la dualidad sujeto-objeto en el seno de un mismo acto; la desproporción del objeto material con la inmutación inmaterial que produce en el sentido; la abstracción del contenido inteligible de las imágenes y el conocimiento intelectual de lo singular sólo pueden explicarse, siquiera parcialmente, a la luz del principio de finalidad (cap. II).

Para formarse una idea acabada de la finalidad de la inteligencia, conviene escrutar su función más simple y primera, la aprehensión del *ser*, y su marcha de lo conocido a lo desconocido. Tal lo hace el P. G.-L., deteniéndose particularmente en esa viviente maravilla que es la *analogía*, mediante la cual el entendimiento tiene el acceso al ser en toda su amplitud y extensión (cap. III).

Nada más lógico que entrar ahora de lleno en la doctrina de los grados de abstracción y del orden natural que ha de seguirse en el estudio de las ciencias, en especial, de las filosóficas. Muchos escolásticos, para estar a tono con la moda wolfiana (en boga hace ya demasiado tiempo) colocaron en sus tratados a la metafísica general (ontología) inmediatamente después de la lógica, e hicieron de la cosmología, psicología y teodicea una "metafísica especial". La crítica pasó a ser una parte de la lógica(cuando el objeto de ésta es el ser de razón!). Los grandes maestros de la escolástica siguieron un orden muy distinto, respetuosos de la naturaleza propia de cada ciencia y de su grado propio de inteligibilidad. Después de la lógica ubicaron la filosofía de la naturaleza; en una parte general estudiaron el ser móvil y sus principios y tres partes especiales tenían por objeto el movimiento local y el universo, la generación, corrupción y alteración y por fin la vida y el alma con sus operaciones. Sólo

---

(1) Jacques Maritain ha retomado y ahondado las reflexiones del P. G.-L., en *Degrès du savoir*. Hoy podemos decir que sobre este punto, como sobre la inmediatez del conocimiento sensible existe unidad de pareceres entre los tomistas.

entonces abordaban al ser en cuanto ser, objeto de la metafísica, cuya primera parte constituía la indagación crítica del conocimiento —que supone un análisis detenido y científicamente elaborado del conocimiento sensible e intelectual—; seguían el estudio del ser en cuanto ser, su estructura, divisiones y propiedades, y por fin el ascenso al Ser subsistente. Terminaban con la filosofía práctica, la ética individual económica y política. Este es el único orden que responde a la naturaleza de las ciencias y a la finalidad de la inteligencia (cap. IV).

Surge inmediatamente otro problema, íntimamente relacionado con el anterior: la finalidad de la voluntad y su realismo. El autor centra sus reflexiones en la clásica prueba de la existencia de Dios fundada en el deseo natural de la felicidad. Conocido es el uso que de ella han hecho los tomistas y la controversia que sobre su valor sostuvieron no hace mucho dos grandes discípulos del Doctor Angélico. El P. G.-L. adopta una actitud muy especial. Contra Manser sostiene el valor probativo de la tesis, pero su modo de argumentar es completamente distinto del de Gredt. A nuestro modesto juicio su posición es la más exacta. El uso que de este argumento han hecho Santo Tomás y los grandes tomistas tiene un peso decisivo en pro de su validez; pero la presentación que de él hace Gredt aparte de cierto sabor leibniziano que puede dar lugar a equívocos, nos parece poco precisa al no distinguir formalmente el bien universal y Dios (aunque materialmente sean idénticos) (cap. V).

El realismo de la voluntad pide que nos detengamos en el delicado problema de la formación de la conciencia. Santo Tomás al escribir su tratado de la prudencia y virtudes anejas ha asentado principios más profundos y más sencillos que los invocados por probabilistas, equiprobabilistas y probabilioristas. Sin despreciar las probabilidades en favor o en contra ni los principios reflejos, insiste sobre todo en el principio formal de la verdad del entendimiento práctico: su conformidad con el apetito recto. Es gracias a este principio que la mayoría de los cristianos puede formar y de hecho forma rectamente su conciencia sin tener noticia de los principios reflejos —tan útiles, por otra parte, para el moralista— y pasar de la probabilidad especulativa a la certeza práctica, sin la cual, según el Angélico, el acto humano sería imprudente (cap. VI).

Después de estudiar las aplicaciones del principio de finalidad al conocimiento de lo sobrenatural (cap. VII), cierra el P. G.-L. esta notable obra con una admirable síntesis sobre la influencia recíproca de las causas, reuniendo observaciones dispersas en el transcurso de los capítulos anteriores (cap. VIII).

El estilo diáfano, característico del autor, permite seguir con la mayor facilidad los más complejos razonamientos: parecería que cuanto más

oscura y difícil es la cuestión tratada, más clara y sencilla es la exposición.

No podemos menos que felicitar a la editorial Desclée de Brouwer por el nuevo acierto que ha tenido al publicar este valioso volumen (1).

G. P. LEZAMA.

BREVE TRATADO DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE, por *Jacques Maritain*, Dedebec, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1949.

En este denso ensayo sobre la Existencia y lo Existente, Maritain retoma y da una solución realista, de acuerdo a los principios tomistas, a los temas planteados por la filosofía existencial.

El autor nos introduce con un sugestivo preámbulo sobre las diversas clases de existencialismo: de las llamadas filosofías existenciales y de la verdadera filosofía existencial, cuyos puntos fundamentales va a señalar el autor en su estructura orgánica dentro de la Metafísica. Porque esta obra es una visión sintética de una genuina filosofía de la existencia humana y de los problemas por ella planteados.

Mediante un fino análisis de la noción del ser y del modo como nosotros llegamos a ella, el autor nos conduce, a través de este primer capítulo a la conclusión de que si el ser como esencia *(ens)* nos es dado inmediatamente en la simple aprehensión o concepto, a través de la intuición sensible, en este primer contacto con la realidad la inteligencia no aprehende la esencia sino en el ser existente material. La existencia, en cambio, inteligiblemente no es alcanzada en el concepto, como la esencia, sino en el juicio.

De ahí la dificultad de definir la existencia, aprehendida sí, pero no inmediatamente conceptualizada, sino sólo consiguientemente al juicio. El objeto formal propio de la inteligencia, lo que ella primeramente y como tal aprehende es, pues, la esencia, lo constitutivo del ser existente y no la existencia misma. Para aprehender a ésta, la inteligencia debe devolver

---

(1) La versión adolece de algunos defectos que no nos es lícito disimular. Aparte de lo sorprendente que pueda resultarnos el hallar a cada paso expresiones como "*el señor* Le Roy y *el señor* Bergson", "*los señores* Bergson y Le Roy" (págs. 52, 53, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75), "*el señor* Gilson" (pág. 123 dos veces pág. 126 cuatro veces), "*el señor* Weber" (pág. 74), "*el señor* Noél" (pág. 126 dos veces, pág. 127), creemos no haber motivo alguno para reemplazar un término filosófico tan conocido y clásico como "realismo *ingenuo*" por el poco feliz de "realismo *inocente*" (pág. 121, dos veces; págs. 123, 124 y 126); y afirmamos ser un error voluminoso confundir la *subsistencia* con la subtancia (pág. 266).

por afirmación —o quitar por negación— el predicado (la esencia) al sujeto existente, dado en la intuición empírica de los sentidos.

La dilucidación cumplida del problema de la aprehensión del ser conduce a Maritain a una exposición apretada y firme acerca del objeto formal de la inteligencia y del modo con que ésta alcanza ulteriormente los objetos que caen fuera de la órbita especificante de su actividad.

En el segundo y tercer capítulo Maritain analiza, respectivamente, la *acción* o actividad humana y el *existente* o sujeto subsistente humano, que la produce, subrayando los rasgos existenciales de ambos.

En cuanto a la acción es claro que se desarrolla en un plano existencial, como el complemento o perfección misma del ser existente. Maritain se detiene en la consideración de la actividad moral, especificamente perfectiva del hombre. Toda ella, desde los juicios o normas más universales, converge, a través del juicio prudencial, a la ordenación eficaz del acto libre existencial concreto.

Una densa y lúcida recapitulación de la doctrina tomista sobre la persona nos descubre su estructura íntima, que no es la de una esencia universal, sino la de una esencia concreta, con sus notas individuales existentes y ese mundo exclusivamente suyo de la subjetividad, rico venero de experiencias existenciales, que la inteligencia puede esclarecer en sucesivos conceptos sin nunca acabar de agotar. Pero tal riqueza existencial posee consistencia y sentido precisamente porque es una esencia existente y no pura existencia en la acepción del existencialismo: un puro acto o autocreación de sí sin otra cosa que ella misma como pura eminencia sobre la nada.

La consideración de la *subjetividad* como subjetividad da pie al autor para descifrar el verdadero sentido de la *objetividad*, que no es lo que el irracionalismo existencialista ligeramente, afirma, sino la aprehensión bajo alguna de sus facetas de los sujetos o seres en sí, distintos del cognocente, en cuanto tales u *otros*, es decir, en cuanto *objetos*.

Con la luz de los supremos principios metafísicos del Ser y Libertad de Dios y el ser y libertad del hombre, en el capítulo cuarto Maritain se instala en el escenario de la libertad humana y procura esclarecer el difícil problema del no-ser en el ser, sobre todo en el plano moral, de la existencia del mal en el bien, introducido por esta libertad. Las cuestiones de la finitud y temporalidad de la existencia humana, de la nada o no-ser —del mal moral, sobre todo— en cuya descripción fenomenológica se detiene con una verdadera *delectatio morosa* el existencialismo actual sin proporcionar explicación alguna, antes desafiando a la inteligencia con la aceptación lisa y llana de la contradicción, son penetradas en su última esencia y dilucidadas por el autor en sus últimas causas: la eterna de Dios,

su libertad, que sólo es causa del ser y del bien, y la temporal del hombre, la libertad humana, capaz —ella sola— por su misma finitud de introducir la nada —la nada del pecado— en el ser, de morder y anonadar así la obra buena de Dios.

Con no menor claridad que profundidad Maritain aborda a este propósito el abstruso problema de la conjunción de la actividad divina y de la humana en la acción libre del hombre: cómo bajo la moción y la ciencia infalible divina de los futuros contingentes el hombre es libre, y cómo la iniciativa de la obra anonadadora del pecado, del mal en el bien, de la nada en el ser, es exclusivamente suya mientras que la del bien, del ser, sin dejar de ser también suya, fruto de su elección libre buena, es sobre todo obra de la acción eficaz de Dios. Pocas veces problema tan arduo ha sido planteado con tanta justeza y la respuesta tomista ha sido dada con tanta fidelidad y fuerza, precisada en su cabal alcance, que en estas páginas de Maritain. Particularmente notable es el esclarecimiento del modo cómo el pecado, la anonadación libremente introducida por el hombre en el ser, es obra exclusivamente de la libertad humana. Toda la iniciativa del ser y del bien es de Dios, mientras que toda la de la nada y del mal es de la creatura, de la creatura libre en lo concerniente al mal moral. Un pensamiento penetrante y cargado de riquezas metafísicas atraviesa e ilumina las zonas obscuras de esta tupida realidad y configuran, al final, una solución integral del problema. La nada y el mal en el ser y el bien del hombre sólo cobran definitivo sentido y se esclarecen totalmente cuando el ser y libertad humanos han sido integrados en la libertad absoluta de la Existencia pura de Dios.

Distinguiendo y uniendo, como buen tomista, semejante visión filosófica es nuevamente subsumida por una visión teológica superior, en que existencialmente se mueve el hombre en la actual economía providencial, con lo cual el problema queda propuesto y esclarecido en toda su amplitud y significación.

Precisado así el sentido existencial del hombre en su ser existente y en su actividad, lo que es con su finitud y su nada en la órbita de su propia existencia y de la existencia total, que incluye sobre todo la Existencia pura de Dios, no es difícil al autor enjuiciar al existencialismo contemporáneo. Tal el contenido del quinto y último capítulo de la obra.

Distingue Maritain entre filosofía y actitud religiosa. Aquélla versa sobre esencias universales y en su estructura íntima, como tal, no penetra lo individual. Esta, en cambio, es una actitud individual, que desde la más irreductible subjetividad busca el camino de su salvación por la unión personal con Dios. Aquélla se instala eminentemente en el mundo de las esencias, ésta en el de la existencia individual.

El primer existencialismo, el de Kierkegaar y Chestov, dice Maritain, no pretendió ser una Filosofía, sino, abominando de ella como obra racional, colocarse en una actitud religiosa, que, uniendo al hombre con Dios por la fe, lo liberase de su nada y miseria. Con todas las reservas que semejante actitud anti-intelectual impone, fué un existencialismo auténtico.

En oposición a él el existencialismo actual de Heidegger, Sartre, etc., es un existencialismo académico, fruto híbrido de un trastrueque de los planos filosófico y religioso antes mencionados. Semejante existencialismo ha pretendido convertir en filosofía y sistema una actitud existencial y anti-filosófica. Y como la filosofía no es practicable sino por la vía real intelectiva de las esencias, aun tratándose del ser existente propio, el existencialismo, al querer filosofar desde una actitud anti-intelectualista, se ha encerrado en un empirismo absurdo y sin salida, que lo ha conducido a la pérdida de la auténtica experiencia, que —pese a sus errores— persistía en aquella primera forma de existencialismo con su actitud no filosófica sino religiosa de salvación de su propia existencia de la miseria y de la nada mediante su integración en Dios, y a quedarse en una filosofía anti-filosófica porque irracionalista, deleitándose en la nada y la miseria de la existencia propia y sin poder evadirla, desde que él mismo con su irracionalismo se ha cerrado todo camino para superarla. Perdiendo de vista a Job se ha quedado con el estercolero, concluye Maritain.

De semejantes consecuencias no escapa ningún existencialismo que pretenda constituirse en filosofía, así sea el de G. Marcel, cuyas ricas experiencias son invalidadas por su anti-intelectualismo. O la filosofía es una obra de inteligencia sobre las esencias universales y necesarias o no es filosofía.

Es menester distinguir, sin reparar, los dos campos que —después de largos malentendidos, hoy reeditados por el existencialismo— definitivamente ha deslindado Santo Tomás con toda claridad con sus objetos formales: el de la filosofía y el de la teología, y también el de la filosofía, incluso de la filosofía de la religión, y el de la religión como actitud personalmente vivida.

La conclusión a que paradójicamente arriba Maritain es de que la verdadera filosofía existencial es el tomismo: una filosofía existencial fundada en las exigencias ontológicas de la esencia inicialmente aprehendida por la inteligencia a través de los datos de la intuición sensible en el ser material existente, y desarrollada luego en todas sus implicaciones metafísicas. En tal sistema se revela una eminencia y supremacía de la existencia sobre la esencia, del acto sobre la potencia: la Existencia pura de Dios, cuya Esencia es esta misma Existencia, se revela como el principio

y término de toda la realidad: no sólo como la Causa primera de todo ser existente, sino también como fundamento necesario de toda esencia, que sólo se constituye en su estructura íntima como posible de existir, como una capacidad de participación finita de la Existencia. Sin la Existencia pura de Dios no sólo nada existiría sino que nada sería posible ni imposible. La existencia es el principio de perfección real, y la obra de perfeccionamiento real no es, por eso, sino una obra de *existencialización*. De la finitud y anonadación, introducida por la distinción de esencia y existencia en el ser creado, el hombre se libera por su integración en el Ser trascendente, por la posesión de la Existencia pura de Dios más allá de la vida temporal.

Frente a un existencialismo, que reduce la existencia a una pura *praxis* o libertad autocreadora en cada instante y diluye así el sujeto personal existente en una existencia vaciada de todo ser o contenido, en una existencia *desencializada*, en un puro fenómeno existencial; frente a este empirismo subjetivista redivivo, una filosofía realista intelectualista, como el tomismo, es la única que puede salvar nuestra existencia y la del mundo, consolidándolas en el ser de su esencia, para asignarles definitivo fundamento trascendente en el Ser de Aquel cuya Esencia es la Existencia. *En el principio era la Existencia*, es la tesis central del tomismo. Los seres o esencias existentes, que no son sino que tienen existencia, según el modo *finito* de su esencia y distinta de ésta y, por ende, *contingentemente*, sólo han podido *llegar y mantenerse en la existencia* gracias a la comunicación de la misma, recibida causalmente de la Existencia pura de Dios *(Causa Eficiente Primera)*, y sólo pueden también *perfeccionarse o acrecentarse en la existencia* por su ordenación y participación de la Existencia pura de Dios *(Ultimo Fin o Supremo Bien)*.

Tal, en síntesis, el rico contenido de este libro, en que múltiples sugerencias colaterales confluyen a dar mayor abundamiento al cauce central de la obra, expuesto en la viviente y sinfónica prosa del autor.

Este libro, que no es una exposición ni siquiera una crítica directa del existencialismo —fuera de las breves y penetrantes referencias del último capítulo y otras pocas esparcidas a lo largo del trabajo—; es mucho más que eso: es un replanteo y una re-meditación de los temas centrales del existencialismo del ser existente, humano, su acción, su libertad y su nada, dentro de una sólida concepción metafísica total del ser y de la existencia. Y sin embargo de ello y de las pocas referencias y casi ninguna cita de los representantes existencialistas, el existencialismo está constantemente presente en esta obra. Por eso y no obstante su brevedad, constituye ella uno de los alegatos más contundentes y una de las críticas más constructivas dirigidas contra esta filosofía, hoy en boga.

En cuidada presentación Dedebec, Desclée De Brouwer de Buenos Aires editó la buena traducción que del original francés llevó a cabo el P. Leandro de Sesma.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

INITIATION A LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN, por *F. Cayré, A. A.*, Bibliotèque Augustinienne, Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1947.

Una obra que quiere ser iniciación al pensamiento filosófico de San Agustín tiene que dar respuesta a un primer problema: ¿Existe una filosofía agustiniana? (Y más, si como en este caso sucede, nos hallamos ante el primero de seis volúmenes consagrados a la filosofía de San Agustín, con la colaboración de Cayré A. A., Thonnard A. A., Mellet O. P., B. Roland-Gosselin, F. Van Steenberghen, R. Jolivet y M. Arquillière). A tal fin responde la primera parte de este libro, en tres largos capítulos (p. 1-92). Muestra en ellos Cayré, especialmente contra Brehier, la realidad de una filosofía cristiana y lo legítimo que es hablar de una filosofía en San Agustín. Cayré cree (p. 57-60) poder caracterizar la filosofía agustiniana como una filosofía del espíritu, de la vida del alma, como un empirismo psicológico, como una metafísica de la experiencia interior frente al fisicismo de Santo Tomás, como una filosofía de la *participación* frente a la filosofía del *ser*. Creemos que hay algo de ficticio e inconsistente en estas tajantes caracterizaciones.

Una segunda parte de la obra (p. 93-180) tiene por objeto hacer el inventario filosófico de San Agustín a través de todos sus escritos.

En la tercera parte (p. 181-294), lo que nos parece más importante es el capítulo VIII que Cayré dedica al intrincado problema de la *iluminación*. Con innegable señorío del tema Cayré va descartando una a una las explicaciones que en el curso de la historia se han dado acerca de lo que San Agustín llama la iluminación interior: la teoría de la reminiscencia, el ejemplarismo, el innatismo, el ontologismo, el abstraccionismo... De las explicaciones contemporáneas Cayré examina dos: la de Hessen y la de Gilson. Hessen enseña que la *iluminación* de San Agustín comporta, 1) una *visión directa*, 2) pero no de la Esencia divina sino de la *Verdad eterna*. Para evitar el ontologismo enseña Hessen que San Agustín distingue entre Esencia divina, de la cual no hay visión directa, y Verdad eterna, que es el mundo inteligible de Plotino elevado a Dios, y de ella sí que hay visión directa. Gilson concibe la *iluminación* como una acción de Dios sobre el espíritu, como una regulación que se ejerce especialmente en la actividad del juicio. La interpretación que hace Gil-

son minimiza, a juicio de Cayré, el aspecto "visión de Dios" que se da esencialmente en la iluminación agustiniana. En lo que respecta a la explicación de Hessen sostiene Cayré que carece de fundamento hermenéutico la distinción Esencia divina-Verdad eterna, con lo cual se reincide en el ontologismo. Cayré cree, 1) que la explicación de Gilson es verdadera pero insuficiente, y 2) que debe ser ampliada, incluyendo un acto de visión no directa sino *indirecta*. De aquí que defina la *iluminación:* "Una percepción intelectual de las verdades fundamentales, que manifiesta la acción superior de una Verdad pura, trascendente, y la hace ver indirectamente" (p. 234-235). Esta visión indirecta sería como una visión *in speculo*. Las pocas líneas que Cayré dedica a explicar el término son insuficientes para obligarnos a aceptar su interpretación. Podríamos preguntarnos hasta dónde un tal conocimiento es visión, y si, en la explicación que da Cayré, no sería lógico hacer del ejemplarismo abstraccionista de Santo Tomás (p. 229) la interpretación más exacta del pensamiento de San Agustín.

G. BLANCO.

DIRECTIVES POUR LA CONFECTION D'UNE MONOGRAPHIE SCIENTIFIQUE, por *Fernand Van Steenberghen*, Editions de L'institute Supérieur de Philosophie, Louvain, 1949.

En breves capítulos y con gran claridad expone el autor observaciones y útiles consejos sobre el modo de organizar los cursos prácticos o seminarios científicos, sobre la elección del tema, los trabajos auxiliares, la heurística, la documentación, la crítica, la construcción y la redacción de una monografía. El libro se acaba con la reproducción de la parte de los Reglamentos del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, que trata de las disertaciones, y con una nómina de sesenta y cinco temas para monografías, que, en su mayor parte versan sobre la filosofía medieval.

G. BLANCO.

TRAITE DE PHILOSOPHIE - II PSYCHOLOGIE, por *Regis Jolivet*, Emmanuel Vitte, Lyon-Paris, 1947.

Es ejemplar, digno de encomio y de ser propuesto a la imitación el hecho de que un filósofo de la talla de R. Jolivet haya escrito un magnífico Traité de Philosophie (4 vol.) que responde a los programas del bachillerato de Francia. Con ello el bachiller francés, que ya contaba con excelentes manuales como el de Lahr-Picard y el de Collin-Terribilini, puede tener ahora en sus manos una obra en la que corren parejas la so-

lidez y seguridad de doctrina con la erudición y claridad de exposición. Claro que no deja de ser una limitación el verse sometido a un programa oficial, y a ello hay que atribuir el que ciertas cuestiones de sumo interés no hayan recibido el desarrollo que desearíamos, v. gr. la noción de conocimiento (ns. 131-132).

Lo que a nuestro juicio constituye uno de los valores principales de esta parte del Traité de Philosophie es que el autor ha repensado tomísticamente los problemas de la psicología experimental, lo que le ha conducido a veces a negar la legitimidad del planteo. Además, su erudición no se agota en referencias bibliográficas sino que actualiza los problemas propuestos. Demos algunas referencias:

1) Nos parece completamente acertada la posición que toma Jolivet en el difícil problema de la percepción. Reconociendo lo válido de la crítica que la Escuela de la Forma hace al asociacionismo, pero sin ir hasta minimizar el influjo de la experiencia pasada, Jolivet sostiene que todo el proceso perceptivo depende de la imagen, de donde se sigue lo infundado de negar el papel de la memoria en la percepción.

2) No menos acertado se muestra Jolivet en estimar como pseudoproblemas el de la exterioridad de los objetos (ns. 148-151) y el del criterio de la distinción entre percepción e imagen (ns. 177-181). En lo que toca al primero, el verdadero problema no es la exterioridad, que se da como dato primero de conciencia, sino el de la individualidad y significación y luego el de la interiorización de lo objetivo en la conciencia. Con respecto al segundo problema, rechaza Jolivet los criterios dados —aun el del desacuerdo de la imagen con lo real, que admite La Vaissière S. J.— ya que la distinción es espontánea sin intervención de reductores e inferencias.

3) Otro mérito ha sido el aceptar la explicación psicológica que de la alucinación da el doctor Giscard: una síntesis de imágenes que forman un sistema y se impone a la conciencia del enfermo; y el de completarla con la teoría de Sartre, según el cual "el otro" de los alucinados sería un símbolo del automatismo vivido.

4) En el problema de la inteligencia, Jolivet no sólo ha aceptado el planteo tradicional: distinción entre imagen y pensamiento —con las debidas reservas a ciertas conclusiones de la Denkpsychologie—; sino que comienza su estudio conforme al planteo actual: comportamiento inteligente de los animales; niveles intelectuales en los animales y en los hombres...

Debemos consignar también nuestro reparo a su definición de psicología como ciencia positiva y autónoma (n. 5). Pensamos que la psicología que se llama hoy experimental o empírica es —o tiende a constituirse— una *scientia quia* no específicamente distinta de la Filosofía Natural —species atoma—, y que, por consiguiente no hay lugar para la pretendida positividad y autonomía.

G. BLANCO.

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital $ 40.000

VIAMONTE 525 (31 - Retiro - 2359) BUENOS AIRES

Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen, en castellano, francés, griego y latín.

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

NOVEDADES

BREVE TRATADO ACERCA DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE (Jacques Maritain), Un volumen de 190 pp., 12 x 19 cms. ..... $ 8.50

JESUS DE NAZARET (Mons. Dr. Hilarino Felder) Jesucristo a la luz de la ciencia y la crítica filosófica. Un volumen de 330 pp., 14 x 22 cms. ..... $ 18.—

HISTORIA DEL DOGMA CATOLICO (Prof. René Draguet) Un volumen de 180 pp., 12 x 19 cms. ..... $ 7.—

LIBERTAD DE LA IGLESIA EN OCCIDENTE (Prof. Hugo Rahner) Documentos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los primeros tiempos del Cristianismo. Un volumen de 370 pp., 14 x 22 cms. ..... $ 22.—

PROXIMAMENTE APARECERAN

HOMBRES Y DIOS (Pieter van der Meer de Walcheren) Continuación de "Nostalgia de Dios", esta obra supera en mucho la fina espiritualidad de la primera parte. Volumen de 500 páginas, 14 x 22 cms.

EL SALTERIO (Mons. Dr. Juan Straubinger) Versión directa del original hebreo de acuerdo a la nueva traducción latina promulgada por S. S. Pío XII.

Casilla de Correo 3134 **T. E.: 26 - 5209**

BUENOS AIRES

Comisión de Cultura de la Provincia de Buenos Aires

Presidente:

D. JOSE MARIA SAMPERIO

Subsecretario de Cultura

Vocales

Dr. RICARDO LEVENE
Director Honorario del Archivo Histórico

Dr. ENRIQUE UDAONDO
Director Honorario del Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires

D. JUAN JOSE DE SOIZA REILLY
Director de Bibliotecas Populares

D. FERNANDO J. M. VARELA
Director del Teatro Argentino

D. DOMINGO MAZZONE
Director del Museo de Bellas Artes

D. ALBERTO E. GINASTERA
Director del Conservatorio de Música y Arte Escénico de la Provincia de Buenos Aires

D. FRANCISCO L. ROMAY
Director del Museo Pampeano de Chascomús

Secretario:

D. BELISARIO ROLDAN (hijo)

OFICINAS:

CALLE 53, ESQUINA 6

LA PLATA

Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires

El rápido desarrollo experimentado por el Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires, sito en Luján, el extraordinario número de personas que lo han visitado — 8.186.603 durante sus veintiseis años de vida— revela el interés que ha despertado en el público y hace que esta Dirección, deseando satisfacer ese interés, se decida a publicar estas breves referencias.

ANTECEDENTES DEL MUSEO

Fué inaugurado en 1923, en los edificios coloniales del histórico Cabildo de la Villa de Luján y en la "Casa del Virrey", así llamada por haberse alojado en ella el Virrey Marqués de Sobremonte, a su paso por esta localidad. Más tarde se adquirieron otros terrenos adyacentes, y en la actualidad ocupa tres manzanas, en las que se han elevado nuevas construcciones al estilo de las primitivas. En el año 1942 se construyó el gran Museo de Transportes donde se han concentrado todos los medios de locomoción que estaban esparcidos en diversas dependencias del edificio. El Museo cuenta actualmente con una nueva manzana de terreno situada sobre la Avenida, donde se ha construído un gran edificio para exhibir la "Colección Gnecco" y el pabellón "General Belgrano".

VISITANTES

Por su situación privilegiada, frente al Santuario Nacional el más grandioso de Sud América, es de todos los establecimientos argentinos similares el más visitado, como lo comprueba el hecho de que en el último año el promedio de personas que lo frecuentaron fué de mil trescientas treinta y tres por día, según la estadística que se lleva en forma mecánica, desde su apertura. La Dirección hace un esfuerzo en mantener abierto el Museo casi todos los días; sólo se cierra los lunes.

ORIENTACION MODERNA

Una de las causas por la que este Instituto ejerce tanta atracción sobre una parte considerable de la población, y sea tan conocido en el país y aún en el extranjero, radica en el hecho de estar organizado no sobre la base de una mera y fría exhibición documental, sino con el criterio de que pueda reflejar, de la manera más fidedigna, costumbres y modalidades de antaño. Unico en la República que exhibe reconstrucciones histórica con figuras de cera, atesora objetos muy variados, y en sus sesenta salas se puede estudiar nuestro pasado en su diversos aspectos.

CARACTERISTICAS Y OBRA QUE REALIZA

Es un museo muy "criollo y de vida activa". Con esas palabras lo calificó Míster Coleman —un experto en museología— al visitarlo hace algún tiempo. Al expresarse de esta manera, quiso hacer resaltar la influencia que ejerce en el ambiente mediante publicaciones diversas, desfiles tradicionales, erección de monolitos recordatorios en numerosos sitios y colocación de placas con leyendas históricas en los 112 partidos de la provincia de Buenos Aires. Esta actividad externa que patrocina con todo empeño la Dirección, ha hecho decir a un periodista argentino: "El Museo ha salido a la calle". De todo ello se colige que la institución trata de realizar la misión que le incumbe en nuestros días y que no es otra que la de contribuir a afianzar los sentimientos nacionales.

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(Fides quærens intellectum)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba **a priori** *de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de* Santo Tomás. Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. ***Este volumen contiene también la objección de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.***

PRESENTACION CORRIENTE $ 5 - PRESENTACION ECONOMICA $ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
—— PARA IGLESIAS ——

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

PAMPA

BIMESTRAL ARGENTINO de CULTURA

Número suelto $ 1.—
Suscrip. Anual $ 6.—

RIOJA 550 **ROSARIO**

CAMISAS
DE HOMBRE

PATENTE 18444

SI USTED ES
hombre práctico...
Use Camisas con Mangas Graduables
PATENTE 15.444
Costoya y Cía.
Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR
MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,
Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.
Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.
SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.
$ 10.— por año

En bien de todos y de usted mismo, reduzca a lo indispensable el consumo de energía eléctrica en sus diversas aplicaciones: luz, calentamiento de agua, plancha, tostador, cocina, estufa, ascensor, radio...

De ese modo contribuirá Ud. patrióticamente a mantener el suministro de corriente para las necesidades vitales de la industria, las comunicaciones, el comercio y el hogar.

CADE

COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S.A.

Pague bién y pague en término

CAMPAÑA DE DIFUSION IMPOSITIVA

Como culminación de la campaña que para difundir nociones sobre las leyes y reglamentos impositivos dispuso realizar el Gobernador de la Provincia de Buenos Aires, coronel (r.) D. DOMINGO A. MERCANTE, el Gobierno de Buenos Aires se permite insistir una vez más en las recomendaciqnes que fundamentaron esta patriótica iniciativa

Pague bién y pague en término en su propio beneficio y en el del Estado.

PROVINCIA DE BUENOS AIRES
MINISTERIO DE HACIENDA, ECONOMIA Y PREVISION
DIRECCION GENERAL DE RENTAS

Caja Popular de Ahorros de la Provincia de Buenos Aires

Cuadro demostrativo de los distintos planos a que se ajustan sus Créditos Hipotecarios

PLAN	AMORTIZACIONES	DURACION			MONTO DEL PRESTAMO	CUOTA MENSUAL
		AÑO	MES	DIA	Por cada peso de sueldo	Por cada mil pesos de préstamo
A	2 % Anual	25	2	16	$ 42.80	$ 5 83
B	3 % "	19	8	26	$ 37 50	$ 6 66
C	4 % "	16	3	25	$ 33.33	$ 7 50
D	7 % "	10	10	5	$ 25 00	$ 10.00

SEGUROS DE VIDA

SEGUROS DE INCENDIO

ANTICIPOS DE SUELDOS

APOYE LA EFECTIVA OBRA DE ASISTENCIA SOCIAL QUE REALIZA LA INSTITUCION ADQUIRIENDO SUS CERTIFICADOS DE DEPOSITO

Obras en venta en la Administración de "SAPIENTIA"

Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento" ..... $ 3.—
Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás" ..... " 1.—
Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2ª ed.. I. t. " 7.—
II. tomo ..... " 8.—
—"Los fundamentos Metafísicos del orden moral".
(Segunda edición en preparación. Aparecerá corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid)
—"Lo eterno y lo temporal en el arte" ..... " 7.—
—"La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" ..... " 8.—
—"Concepto de la Filosofía cristiana" (3ª millar) ..... " 3.—
—"La Psicastenia" ..... " 1.—
—"Ante una nueva edad" ..... " 1.—
—"Esbozo de una Epistemología tomista" ..... " 3.—
—"La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" ..... " 8.—
—"Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura" ..... " 3.—
—"El Arte cristiano" ..... " 3.—
Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino" ... " 6.—
—"La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino" ..... " 5.—

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 o/o, y no se les cobrará el gasto de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66 LA PLATA, F. C. Nac. G. R.

SUS TITULOS... SUS ALHAJAS...
SUS DOCUMENTOS COMERCIALES,
PRIVADOS O HISTORICOS, RECUERDOS
DE FAMILIA Y HASTA SU DINERO, ESTARAN
A RESGUARDO DE TODO RIESGO, ROBO
EXTRAVIO, INCENDIO, DETERIORO. ETC. en las

MODERNAS CAJAS DE SEGURIDAD

instaladas en nuestra Casa Central y en las siguientes filiales:

AGENCIA Núm. 2
Santa Fe 1902

AGENCIA Núm. 4
Rivadavia 2828

AGENCIA Núm. 3
Cabildo 1999

AGENCIA Núm. 5
Rivadavia 6324

y en las sucursales
SAN ISIDRO Y BAHIA BLANCA

BANCO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES
Fundador del Crédito y la Moneda Argentinos

CASA CENTRAL
San Martín 137 - Capital Federal

CASA MATRIZ
Av. Ing. L. Monteverde 726 - La Plata

Acaba de aparecer

LA IIa EDICION ARGENTINA

DEL

MISSALE ROMANUM

PARA EL ALTAR

LAS 14 CARACTERISTICAS NOTABLES DE ESTE MISAL SON:

1. Contiene todas las misas nuevas en sus propios lugares. Las 31 Misas nuevas de los Sumos Pontífices, del Sacratísimo Corazón de María y de S. Juan Leonardo.
2. Las oraciones que más se necesitan, como son: las de "Tempore", de "Smo. Sacramento", etc., se encuentran reunidas en dos "Tabulae Orationum" —marcadas con registros marginales—.
3. Las fiestas dobles, con pocas excepciones, tienen el formulario íntegro en su día.
4. La Oración, Secreta, Posteomunión y el Evangelio Propio de todas las fiestas se hallan en su fecha, aun cuando son del "Commune".
5. Para comodidad del Sacerdote nunca se corta o se pasa a otra página parte del texto de una ORACION SECRETA POSTCOMUNION o PREFACIO.
6. Las oraciones tomadas del "Commune" están marcadas con la letra "C" y las propias, con una "P".
7. Con el título de todas las fiestas se indica exactísimamente el rito de las mismas.
8. Para las fiestas mayores, celebradas con octava, la oración de "Tempore" de los días infraoctavos sigue a la de la fiesta.
9. En un apéndice se dan los tonos "ad libitum".
10. El tipo "Bodoni" facilita la lectura en iglesias poco iluminadas.
11. El formato es ideal: alto 30 cm., ancho 22 cm., espesor 6 cm.
12. Se ha empleado papel tono marfil-aeremado de mucha resistencia.
13. La ilustración en cuadros, viñetas e iniciales es abundante y de mucho simbolismo religioso.
14. La impresión y la encuadernación fueron ejecutadas por verdaderos maestros en el ramo.

En resumen: presentamos un misal perfecto en todo sentido.

ENCUADERNACIONES:

1. Cuero vaqueta negro, con una Cruz en frente grabada en seco, cantos de color ..... $ 160.—
2. En cuero carnero rojo, con una Cruz en frente dorada a fuego, el lomo con nervios repujados a mano. Cantos dorados.... $ 200.—
3. En cuero foca, color super-rojo, con una Cruz dorada a fuero, el lomo con nervios repujados a mano y con adornos especiales en oro, con ocho botones dorados ..... „ 250.—
4. Otras de mayor lujo, a pedido.

EDITORIAL GUADALUPE

Mansilla 3865 **BUENOS AIRES**

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

Secretario de Redacción: P. RAMON CEÑAL S. J. — Apartado 6046. Madrid (6).

Administración: EDICIONES FAX — Zurbano 80 — Apartado 8001. Madrid.
Precios para España y América: 49 ps. — Precios para los demás países: 65 ps.

Centros de suscripciones para América: Editorial Poblet, Córdoba 844, Bs. Aires (para Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Chile).
La Prensa Católica, Pichincha 478, Quito (para el Ecuador).
Editorial Católica, Managua (para Nicaragua).
Edmundo de la Isla, Av. 27 Poniente, Querétaro (para México).

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66 - La Plata F.C.R.* *REPUBLICA ARGENTINA*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Editoriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
PRECIO DE SUSCRIPCION	*Un año: . . 20 pesos* *Número suelto: 5 pesos* *Ext. un año: 4 dólares*

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 276810

DANTE OLIVA
13 - 780 - LA PLATA

"Ningún hombre culto puede ya dudar que Santo Tomás de Aquino sea ante todo una genial y prodigiosa inteligencia. En su apostolado y en su vida mística es primeramente, lo que hoy se llama un intelectual. Generalmente su predicación reproduce y prolonga, en forma más accesible y edificante, su enseñanza doctrinal; también su oración y sus éxtasis son frecuentmente tanto una contemplación intelectual como afectiva. En la composición de sus tratados, y particularmente de la Suma Teológica, su método de investigación y de exposición es rigurosamente racional. [...]. Santo Tomás juzga, en verdad, que la inteligencia es autónoma en su dominio; que debe seguir siempre sus propias leyes, proceder lógicamente por principios y conclusiones, sin dejarse desviar por consideraciones de oportunidad, de edificación o de sentimientos. En este sentido, adoptó en su exposición teológica, un método riguroso y científico. Pero Santo Tomás de Aquino sabía también, y lo ha enseñado en la Suma y en el púlpito, hasta qué punto la inteligencia humana, abandonada a sus fuerzas, es falible y capaz de volverse a todos los rumbos. Cada día comprobaba cuán necesario es a la razón, mantenerse constantemente en el camino recto mediante el respeto a la tradición y la docilidad a las directivas de la Iglesia para no perder su rumbo.

"Tenía además experiencia de que las verdades divinas, para ser integralmente comprendidas no deben solamente ser aprendidas o captadas por la inteligencia, sino también sentidas, vividas o, según su expresión, "padecidas" por el corazón". - L. H. PETITOT, O. P., "Vida Integral de Santo Tomás de Aquino".

CORREO ARGENTINO LA PLATA
TARIFA REDUCIDA
Concesión Núm. 3971

$ 5.- m/n.